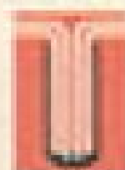
Teoría de la acción comunicativa, II

Crítica de la razón funcionalista

Jürgen Habermas



TAURUS

Del mismo autor en TAURUS:

- *Conocimiento e interés.*
- *Discurso filosófico de la modernidad.*
- *Pensamiento postmetafísico.*
- *Perfiles filosófico-políticos.*
- *La reconstrucción del materialismo histórico.*
- *Teoría de la acción comunicativa,* I. Racionalidad de la acción y racionalización social.

Jürgen Habermas

Teoría de la acción comunicativa, II

Crítica de la razón funcionalista



Taurus Humanidades

Título original: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*

Primera edición: 1987
Reimpresiones: 1988, 1992



Una editorial del grupo
Santillana que edita en:

ESPAÑA MÉXICO
ARGENTINA PERÚ
COLOMBIA PORTUGAL
CHILE PUERTO RICO
EE. UU. VENEZUELA

TAURUS EDICIONES

Elfo, 32. 28027 Madrid
ISBN: 84-306-1279-2 (tomo II)
ISBN: 84-306-9952-X (obra completa)
Depósito Legal: M. 7.741-1992
Printed in Spain

Diseño de cubierta: Zimmermann Asociados, S. L.

EL CAMBIO DE PARADIGMA EN MEAD Y DURKHEIM: DE LA ACTIVIDAD TELEOLÓGICA A LA ACCIÓN COMUNICATIVA

El análisis de la recepción de que fue objeto la teoría weberiana de la racionalización en la línea de pensamiento que va de Lukács a Adorno pone de manifiesto que en ella la racionalización social fue pensada siempre como cosificación de la conciencia. Pero las paradojas a que esto conduce demuestran que este tema no puede ser elaborado de forma satisfactoria con los medios conceptuales de la filosofía de la conciencia. Por eso, antes de volver sobre la problemática de la cosificación y de reformularla en categorías de la acción comunicativa, por un lado, y de la diferenciación de subsistemas regida por medios de control sistémico, por otro, voy a tratar de desarrollar esas categorías partiendo del contexto en que emergen en la historia de la teoría sociológica. Mientras que la problemática de la racionalización-cosificación se sitúa en una línea «alemana» de pensamiento sociológico determinada por Kant y Hegel, y que partiendo de Marx y pasando por Weber conduce hasta Lukács y la Teoría Crítica, el cambio de paradigma que aquí me interesa se inicia con George Herbert Mead y Emile Durkheim. Mead (1863-1931) y Durkheim (1858-1917) pertenecen, al igual que Weber (1864-1920), a la generación de los padres fundadores de la sociología moderna. Ambos desarrollan unas categorías que permiten replantear la teoría weberiana de la racionalización liberándola de la aporética de la filosofía de la conciencia: Mead con una fundamentación de la sociología en términos de teoría de la comunicación, y Durkheim con una teoría de la solidaridad social, en que las categorías de integra-

ción social e integración sistémica quedan referidas la una a la otra.

Las ideas de reconciliación y libertad, que Adorno, al quedar a la postre prisionero del encantamiento del pensamiento de Hegel, se limita a circunscribir en términos de dialéctica negativa, necesitan de una explicación; y esta explicación, como hemos dicho, puede hacerse mediante el concepto de racionalidad comunicativa a que ya remiten en el propio Adorno. A tal fin parece puesto en razón recurrir a una teoría de la acción como es la de Mead que termina en la proyección de una comunidad ideal de comunicación. Esta utopía está, en efecto, al servicio de la reconstrucción de una intersubjetividad no menoscabada que posibilite lo mismo un entendimiento no coactivo de los individuos entre sí que la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo sin ningún tipo de coacción. Pero los límites de este enfoque en términos de teoría de la comunicación saltan a la vista. La reproducción de la sociedad en su conjunto no puede elucidarse de forma suficiente a partir de las condiciones de la racionalidad comunicativa; lo cual no es óbice para que desde esas condiciones sí que pueda estudiarse la reproducción simbólica del mundo de la vida de los grupos sociales cuando se alumbra a éste desde su propia perspectiva interna.

Por consiguiente, examinaré primero cómo desarrolla Mead un marco categorial para la interacción regulada por normas y mediada lingüísticamente, en el sentido de una génesis lógica que a partir de un tipo de interacción inicial regulada por el instinto y mediada por gestos pasa por la etapa de una interacción mediada por un lenguaje de señales y, por tanto, mediada ya simbólicamente [1]. En el tránsito desde la interacción simbólicamente mediada a la interacción dirigida por normas queda de manifiesto, empero, por el lado filogenético, un vacío que puede llenarse recurriendo a las hipótesis de Durkheim sobre los fundamentos sacros de la moral, sobre el capital de solidaridad social protegido por el rito [2]. Escogiendo como hilo conductor la idea de una lingüistización de este acuerdo normativo básico asegurado ritualmente, podemos obtener el concepto de un mundo de la vida racionalizado, diferenciado en sus estructuras simbólicas. Este es un concepto que la teoría de la acción de Weber hubo de dejar de lado debido a los límites que su dependencia

categorial de la actividad teleológica y de la racionalidad con arreglo a fines le impuso [3].

1. La teoría de la comunicación como base de las ciencias sociales

El modelo sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia se ve atacado a principios de este siglo por dos frentes: por parte de la filosofía analítica del lenguaje y por parte de la teoría psicológica del comportamiento. Ambas renuncian a un acceso directo a los fenómenos de conciencia y sustituyen el saber-se intuitivo, la reflexión o la introspección, por procedimientos que no apelan a la intuición. Proponen análisis que parten de las expresiones lingüísticas o del comportamiento observable y que quedan abiertos a una comprobación intersubjetiva. El análisis del lenguaje hace suyos los procedimientos usuales en lógica y en lingüística de reconstrucción racional de la capacidad que tienen los sujetos para hacer uso de ciertas reglas, y la psicología del comportamiento adopta los métodos de observación y las estrategias interpretativas de la investigación etológica [1].

Estas dos corrientes de crítica a la filosofía de la conciencia, pese a tener un común origen en el pragmatismo de Ch. S. Peirce, se han alejado la una de la otra; sus acuñaciones más radicales se han desarrollado de forma independiente. Por añadidura, el positivismo lógico y el behaviorismo se deshacen del paradigma de la filosofía de la conciencia a costa de eliminar de un plumazo los problemas planteados en esa tradición, bien sea retrocediendo al análisis de lenguajes científicos artificialmente

---

1 Esto lo hace notar el propio Mead en su introducción metodológica a sus lecciones de psicología social, *Mind Self and Society*, 2: «Históricamente el behaviorismo entró en la psicología a través de la psicología animal.» Cito según la versión alemana de la obra de Mead, *Mind, Self and Society*, publicada póstumamente en 1934 por Ch. W. Morris. Corregiré, sin embargo, la traducción en algunos pasajes en que me parece imprescindible hacerlo. Sobre la dudosa traducción de «*self*» por «*Identität*», cfr. las observaciones de Tugendhat (1979), 247. [*Nota del traductor*: en esta versión castellana las citadas de *Mind, Self and Society* están directamente traducidas del inglés; cito por la edición G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, 1934.]

construidos, bien sea limitándose al esquema del comportamiento, determinado por estímulos, de un organismo. No obstante, el análisis del lenguaje ha logrado liberarse del estrechamiento que representaba el dogmatismo de sus orígenes. Tanto por la línea que parte de Carnap y Reichenbarch, pasa por Popper, y desemboca en la teoría postempirista de la ciencia, de un lado, como por la línea que parte del primer Wittgenstein, pasa por el segundo Wittgenstein y Austin, y desemboca en la teoría de los actos de habla, de otro, el análisis del lenguaje ha logrado reconquistar la complejidad del planteamiento desarrollado por Peirce. Por el contrario, la teoría psicológica del aprendizaje ha tomado un derrotero que, pese a intentos ocasionales de liberalización, se sigue manteniendo dentro de los límites de una metodología objetivista. De ahí que si queremos liberar la fuerza revolucionaria que tienen las categorías de la teoría del comportamiento, si queremos liberar la capacidad que este enfoque tiene de romper el paradigma de la filosofía de la conciencia, tengamos que *retornar* a la psicología social de G. H. Mead.

También se impone volver a la teoría de la comunicación de Mead porque ésta representa un punto de intersección de las dos tradiciones de crítica a la filosofía de la conciencia que se remontan a Peirce [2]. Aunque Mead no toma nota del giro lingüístico acaecido en filosofía, sorprende, cuando hoy se miran las cosas retrospectivamente, las convergencias que se dan entre el análisis del lenguaje y la teoría de la ciencia cuando éstos se desarrollan en dirección hacia una pragmática formal, por un lado, y la psicología social de Mead, por otro. Mead analiza los fenómenos de conciencia desde el punto de vista de cómo se constituyen éstos en el seno de las estructuras de la interacción mediada por el lenguaje o mediada por símbolos. El lenguaje tiene una significación determinante para la forma sociocultural de la vida: «En el hombre la diferenciación funcional a través del lenguaje da lugar a un principio de organización completamente diferente que produce no solamente un tipo distinto de individuos, sino también una sociedad distinta» [3].

Mead introduce su teoría bajo la denominación de "behaviorismo social" con el fin de subrayar la nota de crítica a la filosofía de la conciencia: las interacciones sociales configuran a partir de oraciones y acciones una estructura simbólica a que puede referirse el análisis como a algo objetivo. Mas, pese a esa denominación, entre el enfoque de Mead y el behaviorismo se dan diferencias metodológicas. El modelo de que parte Mead no es el comportamiento de un organismo individual que reacciona a los estímulos de su entorno, sino la interacción en la que a lo menos dos organismos reaccionan el uno al otro. «En psicología social no construimos la conducta del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que lo componen. Antes bien, partimos de un todo social dado de compleja actividad grupal, dentro del cual analizamos (como elementos) la conducta de cada uno de los distintos individuos que lo componen» [4]. Pero Mead no solamente rechaza el individualismo metodológico de la teoría del comportamiento, sino también su objetivismo. No quiere ver reducido el concepto de «comportamiento» a reacciones comportamentales observables, sino que tal concepto ha de incluir también el comportamiento simbólicamente orientado y dar cabida a la reconstrucción de estructuras generales de la interacción lingüísticamente mediada: «La psicología social es behaviorista en el sentido de que parte de una actividad observable —el proceso social dinámico en curso y los actos sociales que son sus elementos constituyentes—, que ha de estudiarse y analizarse científicamente. Pero no es behaviorista en el sentido de ignorar la experiencia interna del individuo —la fase interna de ese proceso, de esa actividad—» [5]. Frente al as-

2 Para una buena introducción a la obra de MEAD: H. JOAS, «G. H. Mead», en KÄSLER, 2 (1978), 17 ss. Joas suministra también una detallada bibliografía, 417 ss. Utilizo además las ediciones: G. H. MEAD, *Selected Writings*, ed. A. J. Reck, Indianapolis, 1964; G. H. MEAD, *Philosophie der Sozialität*, ed. por H. Kellner, Francfort, 1969 s; G. H. MEAD, *On Social Psychology*, ed. A. Strauss, Chicago, 1956.

La bibliografía más importante sobre G. H. Mead: M. NATASON, *The Social Dynamics of G. H. Mead*, Washington, 1956; A. RECK, «The Philosophy of G. H. Mead», *Tulane Studies in Philosophy*, 12 (1963), 5 ss.; H. BLUMER, «Sociological Implications of the Thought of G. H. Mead», *AJS*, 71 (1966), 535 ss.; G. A. COOK, *The Self as Moral Agent*, tesis doctoral, Yale, 1966; K. RAISER, *Identität und Sozialität*, Munich, 1971; sobre la influyente prosecución del interaccionismo simbólico por Blumer, cfr. C. MCPHAIL, C. REXROAT, «Mead vs. Blumer», *ASR*, 1979, 449 ss.; D. MILLER, *G. H. Mead: Self, Language and the World*, Chicago, 1980. Con lo que estoy más en deuda, es con la excelente tesis doctoral de H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität*, Francfort, 1980.

3 MEAD (1934), 244.

4 MEAD (1934), 7.

5 MEAD (1934), 7.

pecto de comportamiento, el sentido materializado en una acción social es algo no externo, y, sin embargo, en tanto que algo objetivado en expresiones simbólicas, ese sentido resulta públicamente accesible, no es algo meramente interno como acontece con los fenómenos de conciencia: «Dentro del acto mismo existe un campo que no es externo, sino que pertenece al acto, y hay características de esa conducta orgánica interna que se revelan en nuestras actitudes, especialmente en las conectadas con el habla» [6].

Y al dar así cabida en el behaviorismo a un concepto no-reduccionista de lenguaje, en la obra de Mead quedan unidos los dos enfoques de crítica a la filosofía de la conciencia que después de Peirce siguieron derroteros distintos: la teoría del comportamiento y el análisis del lenguaje. Bien es verdad que su teoría de la comunicación no se limita a los actos de entendimiento, sino que se refiere a la *acción* comunicativa: Mead sólo se interesa por los símbolos lingüísticos y por los símbolos logomórficos en tanto que elementos mediadores de las interacciones, de las formas de comportamiento y de las acciones de una pluralidad de individuos. En la acción comunicativa el lenguaje desempeña, aparte de su función de entendimiento, el papel de coordinar las actividades teleológicas de los diversos sujetos de acción, así como el papel de medio en que se efectúa la «socialización» de esos sujetos de acción. Pero Mead considera la comunicación lingüística casi exclusivamente bajo estos dos aspectos de integración social de los agentes teleológicos y de socialización de los sujetos capaces de acción, pasando por alto la función de entendimiento y la estructura interna del lenguaje. Por este lado, su teoría de la comunicación necesita ser complementada con análisis del tipo de los que mientras tanto se han desarrollado en la Semántica Filosófica y en la teoría de los actos de habla [7].

El cambio de paradigma que se pone en marcha con la psicología social de Mead es de interés en nuestro contexto porque pone en perspectiva un concepto comunicativo de racionalidad sobre el que volveré después. En esta sección caracterizaré primero el planteamiento de que parte Mead en su teoría de la comunicación [1], para mostrar cómo explica el tránsito desde la interacción subhumana mediada por gestos a la interacción

6 Mead (1934), 6.

7 Cfr. tomo I: Interludio Primero.

mediada por símbolos [2]. Los resultados de la teoría del significado de Mead han de precisarse recurriendo a las consideraciones de Wittgenstein sobre el concepto de regla [3]. A continuación trataré de mostrar cómo el lenguaje se diferencia según las funciones de entendimiento, integración social y socialización, haciendo así posible el tránsito desde la interacción mediada por símbolos a la interacción regida por normas [4]. La desocialización de la percepción de las cosas, la normación de las expectativas de comportamiento y la formación de la identidad de los sujetos capaces de acción constituyen el fundamento de las construcciones entre sí complementarias que son el mundo social y el mundo subjetivo [5]. Pero Mead desarrolla las categorías relativas a objetos, normas y sujetos, al igual que las categorías de su teoría del significado, no desde un punto de vista filogenético, sino desde un punto de vista ontogenético. Este vacío puede salvarse recurriendo a la teoría de Durkheim sobre el origen de la religión y del rito.

[1] Mead se impone la tarea de analizar las características estructurales de la interacción mediada simbólicamente. Esta le interesa primariamente desde el punto de vista de que los símbolos utilizables con significado idéntico posibilitan una forma de comunicación evolutivamente nueva. Considera el *lenguaje de gestos —conversation of gestures—*, difundido en las sociedades desarrolladas de vertebrados como punto de partida evolutivo de un desarrollo del lenguaje que conduce primero a la etapa de la interacción mediada simbólicamente en términos de un *lenguaje de señales* y después al habla *proposicionalmente diferenciada.* A los símbolos simples, no articulados sintácticamente, que en contextos iguales (o suficientemente parecidos) tienen *un mismo* significado para a lo menos dos participantes en la interacción Mead los llamó *significant gestures,* porque supone que se desarrollaron a partir de gestos o ademanes. Ejemplos son los gestos vocales, que adoptaron el carácter de señales logomórficas, o las emisiones de un solo término con que empieza la adquisición del lenguaje por parte del niño y que también son usuales entre los hablantes adultos, aunque en este caso sólo como formas elípticas de emisiones lingüísticamente explícitas.

En el caso de gritos como «comida», o «fuego», o «ataque», se trata de actos de habla dependientes del contexto, no diferen-

ciados proposicionalmente, y, sin embargo, completos, que, no obstante, sólo pueden ser utilizados de forma cuasi-indicativa, o cuasi-imperativa, o cuasi-expresiva. Las emisiones de un solo término se emplean con intención comunicativa, pero en tanto que expresiones sintácticamente inarticuladas no permiten una distinción gramatical entre los diversos modos. Así, «ataque» significa una advertencia si del contexto se desprende, por ejemplo, que inesperadamente han aparecido enemigos; el mismo grito puede significar una exigencia cuyo contenido es que se haga frente a los enemigos que han aparecido inesperadamente; y puede ser también una expresión del temor de que esos enemigos aparecidos inesperadamente amenacen la vida de quien emite el grito, o la vida de los suyos, etc. En cierto modo esa exclamación significa todo eso a la vez; en este caso hablamos de una «señal».

Ahora bien, las *señales* o emisiones de un *solo* término sólo pueden ser empleadas situacionalmente, pues faltan términos singulares con que identificar objetos relativamente a la situación, pero con independencia del contexto[8]. Las señales están de tal modo insertas en los contextos de acción, que sirven *siempre* para coordinar acciones de los distintos participantes en la interacción: el sentido cuasi-indicativo y el sentido cuasi-expresivo de la emisión forman una unidad con su sentido cuasi-imperativo. Tanto la constatación, que a la vez es aviso, del hecho de que inesperadamente han aparecido enemigos, como la expresión del temor ante los peligros con que amenazan esos enemigos aparecidos inesperadamente remiten a una *misma* expectativa de comportamiento, que tiene su expresión lingüística directa en la exigencia de defenderse contra los enemigos aparecidos inesperadamente. De ahí que exista una relación unívoca entre todos los componentes modales del significado de una señal y la forma de comportamiento que el emisor espera del destinatario como respuesta adecuada.

Las señales lingüísticas también pueden ser sustituidas por señales logomórficas, pero no lingüísticas, por símbolos *fabricados* (como los golpes de tambor o el repique de campanas). También puede desempeñar la función de señal el comienzo de una acción significante (el jefe echa mano demostrativamente de las armas). Pero en estos casos se trata ya de signos con significado convencional; éstos ya no deben su significado a un contexto cuasi-natural. Pues bien, lo que *caracteriza la etapa de la interacción simbólicamente mediada* es que la comunidad de lenguaje sólo dispone de señales —gritos primitivos— y de sistemas de signos. Con propósitos analíticos, Mead simplifica la situación prescindiendo inicialmente de que el significado de un símbolo rija para todos los pertenecientes a la comunidad de lenguaje; parte de que en circunstancias suficientemente similares dos participantes cualesquiera en la interacción pueden entender y utilizar un símbolo igual con el mismo significado. Ahora bien, esta condición de una convención semántica fijada idénticamente para una pluralidad de participantes sólo es válida para los genuinos lenguajes de señales, pero no para los lenguajes de ademanes difundidos también en las formas de vida subhumanas.

[8] Sobre la teoría de los términos singulares, cfr. TUGENDHAT (1976).

Mead ilustra estos lenguajes recurriendo al caso de la *interacción mediada por gestos* entre animales pertenecientes a la misma especie, como es, por ejemplo, una pelea entre dos perros. La interacción se construye de modo que los elementos iniciales del movimiento de un organismo representan gestos que sirven de estímulo a la reacción comportamental del otro organismo, mientras que los elementos iniciales del movimiento de este último representan, a su vez, un ademán que provoca por parte del primero una reacción de adaptación: «He utilizado el ejemplo de una pelea entre dos perros como método para presentar el gesto. El acto de cada uno de los perros se convierte para el otro en un estímulo que provoca su respuesta. Existe, pues, una relación entre ambos; y como el acto es respondido por el otro perro, ese acto experimenta, a su vez, un cambio. El hecho mismo de que uno de los perros se disponga a atacar al otro se convierte para el otro en un estímulo que provoca un cambio de su propia posición o de su propia actitud. Pero tan pronto como ha hecho esto, el cambio de actitud del segundo perro determina, a su vez, que el primer perro mude la suya. Tenemos aquí una conversación de gestos»[9].

[9] MEAD (1934), 42-43. En otro lugar explica Mead la interacción mediada por gestos entre los animales de la siguiente forma: «Existe, por tanto, un campo de conducta incluso entre los animales situados evolutivamente por debajo del hombre, que por su naturaleza podría clasificarse como gesto. Consiste en el inicio de aquellas acciones que provocan respuestas instintivas por parte de los otros. Y a su vez estos inicios de actos

Para una consideración genética la interacción mediada por gestos que tiene lugar entre animales cobra un papel central si, como hace Mead, se parte del concepto de *significado objetivo o natural.* Este concepto de significado lo toma Mead de la práctica de la investigación etológica. Los etólogos adscriben un significado a determinados tipos de comportamiento que observan desde la perspectiva de tercera persona, sin suponer que el comportamiento observado haya de tener también ese significado (o haya de tener en general significado alguno) para el organismo que reacciona a él. Infieren el significado de un comportamiento a partir de su papel funcional en un sistema de formas de comportamiento. Una base para tal atribución de significados la constituyen los conocidos complejos funcionales del comportamiento animal: búsqueda de alimentos, apareamiento, ataque y defensa, cuidado de las crías, comportamiento lúdico, etc. El significado es una propiedad del sistema. Dicho en el lenguaje de los etólogos de generaciones anteriores: los significados se constituyen en entornos específicos de cada especie (v. Uexküll), sin que el ejemplar individual pueda disponer de ellos como tales.

Pues bien, Mead persigue la emergencia de las formas lingüísticas de comunicación utilizando como hilo conductor las sucesivas transformaciones que experimenta el significado objetivo o natural de las relaciones fin-medio sistémicamente ordenadas que se dan entre reacciones comportamentales observables, hasta convertirse en un significado que esas formas de comportamiento cobran para los propios organismos implicados. Los significados simbólicos surgen de una subjetivización o interiorización *(Verinnerlichung)* de esas estructuras objetivas de sentido. Y como éstas resultan particularmente visibles en el comportamiento animal, Mead trata de explicar el nacimiento del lenguaje suponiendo que *el potencial semántico que las interacciones mediadas por gestos comportan queda convertido, mediante internalización * del lenguaje de ademanes, en símbolos utilizables por los propios participantes en la interacción.*

Mead distingue en este proceso dos etapas. En la primera surge un *lenguaje de señales* que transforma en significados simbólicos el significado objetivo que tienen las pautas típicas de comportamiento, dejándolo así listo para que los participantes en la interacción lo usen para entenderse. En esto consiste el tránsito desde la *interacción mediada por gestos a la interacción mediada simbólicamente*; y ese tránsito lo estudia Mead, desde el punto de vista de la teoría del significado, como una semantización de los significados naturales. En la segunda etapa los roles sociales no solamente ponen semánticamente a disposición de los implicados el significado natural de sistemas de comportamiento funcionalmente especificados, tales como la caza, la reproducción sexual, el cuidado de las crías, la defensa del territorio, la rivalidad por hacerse con las primeras posiciones, etc., sino que también lo hacen normativamente vinculante. Por de pronto, voy a dejar de lado esta *etapa de la acción regulada por normas.* Me concentraré en la etapa de la interacción mediada simbólicamente y trataré de dilucidar cómo entiende Mead su tarea de «explicar», en el sentido de una reconstrucción, la emergencia de esta primera etapa de comunicación logomórfica.

Mead comienza con un análisis de la interacción mediada por gestos porque en ella descubre los inicios de un proceso de semantización. Un determinado fragmento de esa estructura de sentido alojada en los complejos de funciones del comportamiento animal se convierte ya en tema en el lenguaje de gestos: «El significado es, por tanto, un desarrollo de algo que se da objetivamente como relación entre ciertas fases del acto social; no es una adición psíquica a ese acto ni tampoco es una "idea" en el sentido tradicional de este término. El gesto de un organismo, la resultante del acto social en que el gesto es una primera fase y la respuesta del otro organismo a ese gesto son los componentes

provocan respuestas que conducen a reajustar los actos que habían sido iniciados, y estos reajustes conducen de nuevo a otros inicios de respuesta que por su parte provocan otros nuevos ajustes. Existe, pues, una conversación de gestos, un campo de parlamento dentro de la conducta social de los animales. Pero los movimientos que constituyen este campo de conducta no son ellos mismos los actos completos que en principio pretendían y prometían ser. Son el brillo de los ojos que es el inicio del salto o de la huida, la actitud del cuerpo con la que el salto o la huida comienza, el gruñido o el grito, o el rezongo con que la respiración se ajusta a sí misma para empezar la lucha, y todos ellos cambian con las actitudes, brillos de ojos, gruñidos y rezongos que son los inicios de las acciones que ellos mismos provocan y que les sirven de respuesta.» MEAD (1964), 124.

* *Internalisierung* en el original. Empleo este término porque el autor va a distinguir a continuación entre *Verinnerlichung* en el sentido de *Interiorisierung* y *Verinnerlichung* en el sentido de *Internalisierung. [Nota del traductor].*

de una triple relación o de una relación triádica del gesto con el primer organismo, del gesto con el segundo organismo y del gesto con las fases subsiguientes del acto social en cuestión; y esta relación triádica constituye la matriz dentro de la cual surge el significado, o que da lugar con su desarrollo a un campo de significado» [10].

En el lenguaje de ademanes, las *relaciones* que se dan entre el gesto del primer organismo y la acción subsiguiente a ese gesto, de un lado, y la reacción comportamental de un segundo organismo estimulada por ese gesto, de otro, constituyen, pues, el fundamento objetivo del significado que el gesto de uno de los participantes en la interacción cobra *en cada caso para el otro*. Y como el gesto del primer organismo viene materializado por los elementos iniciales de una reacción motriz que se presenta reiteradamente y que en este sentido constiuye una *indicación* del estado que resultará del movimiento completo, el segundo organismo puede reaccionar a él como si fuera expresión de la intención de producir ese resultado. Con lo cual da al gesto un significado que, por de pronto, sólo puede tenerlo *para él.*

Si ahora suponemos que el primer organismo efectúa una atribución de significado parecida a la que hace el segundo, la situación que resulta es la siguiente. Al reaccionar el segundo organismo a los gestos del primero con un determinado comportamiento, y al reaccionar, a su vez, el primer organismo a los elementos iniciales de esa reacción comportamental del segundo, ambos expresan cómo interpretan, es decir, cómo *entienden* los gestos del otro. Y así, cada uno de los dos participantes en la interacción vincula a los ademanes del otro un significado típico, pero que sólo vale para él.

Una vez que se ha entendido esto, pueden indicarse las transformaciones que son menester para que la interacción mediada por gestos se convierta en una interacción mediada simbólicamente. En primer lugar, los *gestos* tienen que transformarse en *símbolos* mediante sustitución de los significados que sólo valen para cada uno de los organismos, por significados que sean idénticos para todos los participantes. En segundo lugar, ha de transformarse el comportamiento de los participantes en la interacción de modo que la relación causal estímulo-reacción-estímulo sea reemplazada por la relación interpersonal entre hablante y

[10] MEAD (1934), 76.

destinatario: el uno se relaciona con el otro y el otro con el uno con intención comunicativa. Finalmente, tiene que producirse un cambio estructural de la interacción de modo que los participantes aprendan a distinguir entre actos de entendimiento y acciones orientadas al éxito. Con estas tres tareas queda resuelto el problema del tránsito desde la interacción mediada por gestos a la etapa de la interacción mediada simbólicamente.

Mead trata de explicar este tránsito con la ayuda de un mecanismo que él denomina «adopción de la actitud del otro», («taking the attitude of the other»). También Piaget y Freud introducen el *mecanismo de aprendizaje* que representa la conversión de estructuras externas e internas *(Verinnerlichung)*, el primero en el sentido de una «interiorización» *(Interiorisierung)* de esquemas de acción y el segundo en el sentido de una «internalización» *(Internalisierung)* de relaciones con un objeto social, con una persona de referencia (abandonada). De forma parecida, Mead concibe la internalización como subjetivización de estructuras objetivas de sentido, como su traslación al interior. A diferencia de lo que acontece en el caso de la relación reflexiva que se produce cuando un sujeto se vuelve sobre sí mismo para convertirse en objeto de sí mismo, el modelo de la internalización quiere decir que el sujeto se reconoce en algo externo al trasladar a su interior y apropiarse de aquello que se le enfrenta como objeto. La estructura de esta *apropiación* se distingue de la estructura de la *relación reflexiva* por el distinto sentido en que discurre: el sí mismo *(self)* no se relaciona consigo al convertirse en objeto de sí, sino al reconocer en el objeto externo, ya se trate de esquemas de acción o de esquemas de relación, lo subjetivo extrañado.

Estas explicaciones permanecen prisioneras todavía del modelo de la filosofía de la conciencia. Mead se orienta por otro modelo más viejo utilizado ya por San Agustín, el modelo del pensamiento como diálogo interior, como diálogo llevado al interior: «Sólo en términos de gestos como símbolos significantes es posible la existencia de la mente o inteligencia; pues sólo en términos de gestos que sean símbolos significantes puede tener lugar el pensamiento, que es simplemente una conversación internalizada o implícita del individuo consigo mismo mediante tales gestos» [11]. Pero este modelo sólo ilumina la adopción de

[11] MEAD (1934), 47. Lo mismo L. S. WYGOTSKI, *Thought and Language*, Cambridge (Mass.), 1964. El libro de Wygotski se publicó en Moscú

la actitud del otro desde uno de sus lados. Permite ver que la relación intersubjetiva entre participantes en la interacción, que adoptan una actitud los unos frente a los otros y toman postura recíprocamente frente a sus respectivas emisiones, se reproduce en la estructura de la relación de cada uno consigo mismo [12]. Mas, por otro lado, esa subjetividad de orden superior, que se caracteriza por no poder relacionarse consigo misma más que mediatamente, es decir, a través de las complejas relaciones con los otros, supone una mudanza en la estructura global de la interacción. Pues cuanto más complejas sean las actitudes de *alter* que los participantes en la interacción han «de trasladar a su propia experiencia», tanto más se desplaza lo que *ex antecedente,* en virtud de propiedades sistémicas, une a los participantes en la interacción (en un principio, pues, a los organismos), del plano de las regulaciones instintivas innatas para cada especie al plano de una intersubjetividad generada comunicativamente, condensada en el medio de los símbolos lingüísticos y asegurada, finalmente, por tradición cultural.

En los capítulos sobre la constitución social del sí mismo *(self),* Mead suscita la falsa impresión de que la adopción de la actitud del otro y la correspondiente internalización de estructuras objetivas de sentido habrían de entenderse en primer término como mecanismo para la generación de una subjetividad de orden superior. Pero este mecanismo obra sobre todo un sistema; sus operaciones se extienden a *todos* los componentes del sistema de interacción: a los *participantes* interactivamente competentes, a sus *emisiones* y a aquellos *reguladores* que mediante una suficiente coordinación de las acciones aseguran la pervivencia del sistema de interacción. De modo que si Mead trata de explicar por medio del mecanismo de la adopción de la actitud del otro cómo surge la interacción mediada simbólicamente a partir de la interacción mediada por gestos, tiene que mostrar cómo el elemento regulador que constituyen los gestos, los cuales son los desencadenantes económicos de decursos de movimiento basados en los instintos, queda sustituido por una comunicación basada en el lenguaje de señales, cómo el organismo que empieza reaccionando a estímulos llega a adoptar los papeles de hablante y destinatario y cómo se diferencian los actos comunicativos de las acciones no-comunicativas, los procesos por los que los agentes se entienden *entre sí* de los influjos que ejercen *unos sobre otros* cuando buscan conseguir determinados efectos. No se trata sólo, pues, de la emergencia de una relación reflexiva consigo mismo o de una subjetividad de orden superior —ésta se caracteriza por una forma de subjetividad lingüísticamente constituida, que hace posible a la acción comunicativa—. En cualquier caso, el análisis que a este respecto lleva a cabo Mead adolece de una insuficiente distinción entre la etapa de la interacción simbólicamente mediada y la etapa de la interacción lingüísticamente mediada dirigida por normas; voy a tratar de esbozar primero cómo desarrolla Mead su teoría del significado bajo los tres mencionados aspectos.

en 1934 un año después de la muerte del autor, el mismo año, por tanto, en que apareció la edición póstuma de *Mind, Self and Society.*

[12] Este es el punto de que parte Tugendhat en su interpretación de Mead, véase TUGENDHAT (1979), 245 ss.

[2] La idea básica de Mead es sencilla. En la interacción mediada por gestos el ademán del primer organismo cobra un significado para el segundo organismo que reacciona a él: esta reacción comportamental es expresión de cómo *interpreta* uno el gesto del otro. Ahora bien, si el primer organismo «adopta la actitud del otro» y al ejecutar su gesto anticipa ya la reacción del otro organismo y *con ello la interprtación* que éste hace del gesto, su propio ademán cobra *para él* un significado igual, aunque todavía no el mismo significado que tiene para el otro: «Cuando en un acto o situación social dada, un individuo indica a otro por medio de un gesto lo que este otro individuo tiene que hacer, el primer individuo es consciente del significado de su propio gesto —o el significado de su gesto aparece en su propia experiencia— en la medida en que adopta la actitud del segundo individuo hacia ese gesto y tiende a responder a él implícitamente de la misma forma que el segundo individuo responde a él explícitamente. Los gestos se convierten en símbolos significantes cuando implícitamente provocan en el individuo que los hace las mismas respuestas que explícitamente provocan o se supone que provocan en otros individuos —los individuos a quienes están dirigidos» [13]. Mead está convencido de que puede explicar la génesis de significados que sean idénticos al menos para dos participantes en la interacción, suponiendo que el uno internaliza la relación entre su propio gesto y la reacción com-

[13] MEAD (1934), 47.

portamental del otro, produciéndose la internalización porque el primero adopta la actitud con que el segundo reacciona a los gestos del primero. Si esto fuera así, lo único que restaría sería señalar las condiciones bajo las que se produce la toma de actitud, es decir, bajo las que se inicia el proceso de internalización de las estructuras de sentido.

En este aspecto Mead dubita entre dos consideraciones. La primera se basa en el teorema de la reacción impedida o demorada [14]. En virtud de la interrupción del contacto inmediato entre el estímulo y la reacción surgiría un comportamiento inteligente caracterizado por la capacidad de «resolver los problemas de la conducta actual en términos de sus posibles consecuencias futuras» [15]. El organismo se detiene y nota lo que hace cuando con su propio ademán provoca una determinada reacción comportamental por parte del otro. Mead no se da cuenta que con este teorema está ya contando para la explicación de la «adopción de la actitud del otro» con una reflexión que, si no se quiere reincidir en el modelo de la filosofía de la conciencia, tiene a su vez que explicarse recurriendo a la orientación de ese organismo por el significado que su propia acción tiene para *otros* participantes en la interacción.

De ahí que sea más consecuente la otra consideración, de enfoque darwinista, de que la presión a adaptarse que los participantes en interacciones más complejas, ya sea al verse forzados a cooperar, o, sobre todo, en los casos de conflicto, ejercen unos sobre otros acaba premiando las velocidades de reacción más elevadas, quedando en ventaja aquellos participantes en la interacción que aprenden no sólo a interpretar los gestos del otro a la luz de las propias acciones de base instintiva, sino a entender ya el significado del propio gesto a la luz de las reacciones que cabe esperar del otro [16].

Por lo demás, Mead acentúa la peculiar idoneidad de los gestos perceptibles acústicamente. En caso de gestos vocales, resulta más sencillo para el organismo que emite los sonidos adoptar la actitud del otro, ya que el emisor puede percibir las señales acústicas tan bien como el receptor [17]. De ahí que Mead vea

14 MEAD (1934), 135.

15 MEAD (1934), 100.

16 MEAD (1964), 131.

17 «Este doble carácter de la voz que es acto motor del aparato lingüístico y a la vez sonido oído, devuelto», lo acentúa Arnold Gehlen

en la circunstancia de que sean fonemas, es decir, gestos fónicos, lo que constituye el sustrato sígnico de la comunicación lingüística una confirmación de su suposición de que la adopción de actitudes es un mecanismo de primera importancia para la aparición del lenguaje [18].

No quiero entrar aquí con más detalle en estas cuestiones empíricas; voy a limitarme a la cuestión conceptual de si Mead puede reconstruir la aparición del lenguaje de señales a partir del lenguaje de ademanes con sólo suponer que un participante en la interacción adopta la actitud del otro. Mientras con ello no se quiera decir sino que uno de los participantes en la interacción toma de antemano la actitud con que el otro reaccionará a sus gestos fónicos no se ve cómo ello podría dar lugar a símbolos logomórficos, a gestos fónicos con significado idéntico. Por esa vía Mead sólo puede explicar la aparición de una estructura que se caracteriza porque el primer organismo se estimula con sus propias voces *de forma similar* a como estimula al segundo organismo. Si el mismo gesto despierta en ambos una disposición a un comportamiento *igual* (o suficientemente parecido), un observador podría constatar por ambas partes una interpretación coincidente del estímulo, pero con ello no tenemos todavía un significado idéntico para ambos participantes en la interacción: «Del hecho de que el uno haga disposicionalmente lo mismo a que se ve estimulado el otro no se sigue que haya algo idéntico ante lo que tomen postura ambos» [19]. Que ambos interpreten *el mismo* estímulo *de forma coincidente* es un estado de cosas que es en sí, pero que no existe *para ellos*.

Ahora bien, en muchos pasajes Mead entiende el mecanismo de «taking the attitude of the other», como «calling out the response in himself he calls out in another». Si «response» no se entiende aquí behaviorísticamente en el sentido de una reacción a estímulos, sino en el pleno sentido dialógico de «respuesta», cabe dar a la toma de actitud el sentido más exigente de una internalización de posturas de afirmación o negación de enunciados imperativos. Esta es la interpretación que propone Tugendhat: «La reacción del oyente que el hablante implícitamente anticipa es, pues, su respuesta con un "sí" o con un "no"...,

siguiendo a Humboldt, cfr. A. GEHLEN, *Der Mensch*, Bonn, 1950, 144; cfr. también 208 ss.

18 Cfr. MEAD (1934), 61 ss.; también MEAD (1964), 136 s.

19 TUGENDHAT (1979), 255.

quien reflexiona habla consigo mismo adoptando posturas de afirmación o negación de la misma manera que hablaría con otros con quienes deliberase sobre qué hacer»[20]. Aun prescindiendo de que esta lectura hace violencia al texto[21], acabaría quitando al mecanismo de la adopción de la actitud del otro la fuerza explicativa que Mead le supone. El diálogo internalizado no puede ser constitutivo de un entendimiento por medio de significados idénticos, porque la participación en diálogos reales o externos exige ya la utilización de símbolos lingüísticos. Además, para poder tomar postura con un «sí» o con un «no» ante enunciados o ante imperativos, hablante y oyente tienen que disponer ya de un lenguaje proposicionalmente diferenciado. Pero Mead, como hemos visto, sitúa la comunicación logomórfica en un plano más profundo, en el plano de un lenguaje de señales compuesto de emisiones modalmente indiferenciadas. Con todo, la solución del problema ha de buscarse en la dirección tomada por Tugendhat. La adopción de la actitud del otro es un mecanismo que parte de la reacción comportamental del otro a los gestos del uno, pero que después se hace extensiva a otros componentes de la interacción. Después que el primer organismo ha aprendido a interpretar los propios gestos de forma igual a como lo hace el otro organismo, no puede evitar producir el gesto con la expectativa de que tenga para el segundo organismo un significado determinado. Pero con esta conciencia cambia la actitud del primer organismo respecto al segundo. Este aparece ahora como un *objeto social* que ya no se limita a reaccionar adaptativamente al gesto de uno, sino que con su reacción comportamental da expresión a una interpretación de ese gesto. El segundo organismo aparece ahora ante el primero como intérprete del comportamiento de este último, es decir, bajo un concepto distinto, con lo cual cambia también su actitud frente a él. El primer organismo se relaciona ahora con el otro como con un destinatario que interpreta de una determinada forma el gesto que se le hace; y esto significa que de aquí en adelante hará su ademán con una intención comunicativa. Si suponemos, además, que lo dicho vale también para el segundo organismo, tenemos una situación en que el mecanismo de la internalización de la

20 TUGENDHAT (1979), 256.

21 El único texto en que se apoya Tugendhat se encuentra en MEAD (1934), 108.

actitud del otro puede volver a operar, haciéndolo ahora sobre la actitud en que ambos organismos ya no hacen sus gestos *intentione recta,* como comportamiento adaptivo, sino que *se están dirigiendo el uno al otro.* Y en cuanto internalizan esta actiud de *dirigirse al otro* que ven en el otro, y la adoptan también frente a sí mismos, aprenden los papeles comunicativos de oyente y hablante: se comportan entre sí como un *ego* que da a entender algo a un *alter ego.*

Mead no distingue suficientemente entre las dos categorías de actitudes que el uno toma del otro: tomar la actitud del otro significa, de un lado, el anticipar la reacción del otro al gesto de uno, y, por otro, el adoptar la actitud del otro de dirigir un gesto a un intérprete. Pero se encuentran formulaciones que demuestran que Mead tiene en mientes ambas cosas: «El proceso de dirigirse a otra persona es también un proceso de dirigirse a uno mismo y de provocar uno en sí mismo la reacción que se ha provocado en el otro»[22] El término «response» cambia súbitamente de significado en cuanto se presupone no solamente la adopción simple de la actitud del otro, sino la operación ampliada de adopción de la actitud del otro: la reacción estimulada se convierte entonces, en efecto, en una «respuesta». Surge entonces una situación «en la que uno *reacciona* a aquello que *dirige* al otro y en la que esa respuesta por parte de uno mismo se convierte en elemento de la propia conducta; en la que uno no solamente se *oye* a sí mismo, sino que se *responde* a sí mismo; en la que uno se *habla* y se *responde* a sí mismo de forma tan real como le responde la otra persona»[23]. (Las cursivas son mías.)

Con la *primera* adopción de la actitud del otro los participantes en la interacción aprenden a internalizar un fragmento de la estructura objetiva de sentido, de suerte que ambos pueden vincular al mismo gesto interpretaciones coincidentes reaccionando cada uno de ellos implícita o explícitamente de la misma manera a él. Con la *segunda* aprenden qué significa *utilizar un gesto con intención comunicativa* y entablar una relación recíproca entre *hablante* y *oyente.* Ahora los participantes pueden distinguir entre el otro en tanto que objeto social que se presenta en el papel de un hablante o de un oyente y el otro en tanto que objeto de

22 MEAD (1934), 108.

23 MEAD (1934), 139.

un influjo externo. Parejamente, aprenden a distinguir entre los actos comunicativos, que uno dirige a un *alter*, y las acciones orientadas en vista de sus consecuencias, que causan algo. Y esto a su vez es presupuesto de una *tercera* adopción de la actitud del otro que es determinante para que los participantes en la interacción no solamente hagan interpretaciones objetivamente *coincidentes*, sino que atribuyan al mismo gesto un significado *idéntico*.

Tenemos, en efecto, un significado idéntico cuando *ego* sabe cómo *tendría que* reaccionar alter ante un gesto significante; no basta con la expectativa de que *alter reaccionará* de una determinada manera. Después de las dos primeras adopciones de actitud es cuando *ego* puede predecir, esto es, esperar, en el sentido de un pronóstico, cómo actuará *alter* si es que entiende la señal. Ciertamente que ya distingue, como hemos visto, entre dos aspectos bajo los que *alter* reacciona al gesto de *ego;* la reacción comportamental de *alter* es *a*) una acción tendente a un propósito, orientada en vista de las consecuencias, a la vez que *b*) expresa cómo *alter* interpreta el gesto de *ego*. Pero como *ego* ha interpretado ya sus propios gestos a la luz de la anticipación de la reacción comportamental de *alter*, se da por su parte en lo concerniente a *b*) una expectativa en el sentido de un pronóstico que puede verse desmentido. Supongamos que *ego*, cuando se ve sorprendido a este respecto por una inesperada reacción comportamental de *alter*, manifiesta su extrañeza. Su reacción delata, entonces, su decepción ante una *comunicación frustrada* y no sólo ante las consecuencias no deseadas del comportamiento fáctico de *alter*. Si suponemos además que lo dicho también vale de *alter*, tenemos una situación en que el mecanismo de la internalización puede operar por tercera vez, aplicándose ahora a la actitud con que *ego* y *alter* se expresan mutuamente su decepción ante los malentendidos. Al adoptar cada uno frente a sí mismo la actitud crítica del otro frente a la interpretación fallida de un acto comunicativo, están desarrollando *reglas de uso de los símbolos*. Ahora pueden considerar de antemano si en una situación dada están empleando un gesto provisto de significado (*significant gesture*) de forma tal que el otro no tenga razón alguna para tomar una actitud crítica. De este modo se forman *convenciones semánticas* y símbolos utilizables con significado idéntico.

Mead no destaca con suficiente claridad esta tercera categoría de adopción de la actitud del otro; pero se acerca a ella cuando

para explicar la aparición de convenciones semánticas se refiere a la capacidad de crear lenguaje que posee el poeta lírico: «Es tarea no sólo del actor teatral, sino también del artista el encontrar la clase de expresión que provoque también en los otros lo que está sucediendo dentro de él. El poeta lírico tiene una experiencia de la belleza, que va acompañada de un estremecimiento emocional; como artista que emplea palabras, busca aquellas que respondan a su actitud emocional y despierten en los otros la actitud que él tiene... Lo esencial para la comunicación es que el símbolo provoque en uno mismo lo que provoca en el otro individuo. Tiene que tener esa clase de universalidad para cualquier persona que se encuentre en la misma situación» [24].

La introducción creativa de nuevas convenciones semánticas en un sistema de lenguaje existente y ya proposicionalmente diferenciado, que en el empleo a que Mead se refiere son además de carácter evaluativo, es un caso que está ya a un buen trecho de la aparición del lenguaje de señales. Pero en el aspecto que aquí nos interesa, este caso no deja de ser instructivo. Un poeta que busca nuevas formulaciones extrae sus innovaciones del material de las convenciones semánticas ya vigentes. Tiene que saber anticipar intuitivamente las posturas previsibles de los hablantes competentes para que sus innovaciones no se vean rechazadas como simples infracciones del uso convencional del lenguaje. Y, sin embargo, Mead no logra hacerse una idea suficientemente clara del importante paso que representa la internalización de la actitud que el otro adopta frente a la utilización defectiva de símbolos. Este vacío puede llenarse con el análisis del concepto de regla que hace Wittgenstein.

[3] El sistema de categorías que permite distinguir entre «comportamiento» y sucesos o estados observables y que contiene conceptos tales como disposición comportamental, reacción comportamental, estímulo desencadenante del comportamiento, fue utilizado para desarrollar una semántica general primero por Morris siguiendo a Mead, y más tarde en el marco de la teoría del aprendizaje [25]. Morris, valiéndose de categorías behavioristas, introduce los conceptos semióticos básicos de signo, intérprete de signos, significado de los signos, etc., de forma tal que la

24 MEAD (1934), 147 s.
25 D. S. SHWAYDER (1965), 21 ss.

relación estructural entre intención y significado puede describirse sin necesidad de recurrir a la comprensión del comportamiento regido por reglas, es decir, puede describirse en términos objetivistas [26]. Morris, al cimentar de esta suerte la semiótica en la teoría del comportamiento, apela, por supuesto, a su maestro Mead; pero con ello está traicionando lo esencial del enfoque de éste [27]. Mead concibe la estructura de sentido implícita en los complejos funcionales del comportamiento animal como una propiedad de los sistemas de interacción que asegura ex antecedente una comunidad de los organismos implicados basada inicialmente en regulaciones instintivas. La internalización de los patrones de interacción objetivamente regulados va sustituyendo poco a poco, ésta es la idea de Mead, a la regulación instintiva por una tradición que discurre a través de la comunicación lingüística. A Mead tiene que importarle reconstruir desde la *perspectiva de los participantes mismos* la comunidad lingüísticamente sublimada de relaciones intersubjetivas que se dan entre los participantes en una interacción mediada simbólicamente. No puede contentarse, como hace Morris, con atribuir a los distintos organismos interpretaciones coincidentes del mismo estímulo comportamental, es decir, no puede contentarse con una *constancia* de significados percibida desde la perspectiva del observador; tiene que exigir *identidad* de significados. La utilización del mismo símbolo con un significado constante no basta con que sea algo dado en sí, sino que también debe ser algo reconocible por los que utilizan ese símbolo. Y tal identidad de significado sólo puede venir asegurada mediante la *validez* intersubjetiva de *una regla* que fije de modo «convencional» el significado de un signo.

En este sentido, el tránsito desde la interacción mediada por gestos a la interacción mediada simbólicamente representa a la vez la constitución de un *comportamiento regido por reglas*, de un comportamiento que puede ser explicado en términos de una orientación por convenciones semánticas. Voy a recurrir al análisis que Wittgenstein hace del concepto de regla, para aclarar, en primer lugar, la conexión que existe entre identidad de significado y validez intersubjetiva, esto es, entre la observación de

26 Ch. MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, Int. Found of the Unity of Sciences, 1, Chicago, 1939; ID., *Signs, Language and Behavior*, Nueva York, 1946; cfr. también Ch. W. MORRIS, *Pragmatische Semiotik und Handlungstheorien*, Francfort, 1977.

27 J. HABERMAS (1970), 150 ss.

una regla y las posturas críticas frente a las violaciones de esa regla, y en segundo lugar, para dar una forma más rigurosa a la propuesta que hace Mead en punto a la génesis lógica de las convenciones semánticas.

En el concepto de regla quedan unificados los dos momentos que caracterizan el uso de símbolos simples: la identidad de significado y la validez intersubjetiva. Lo general que constituye al significado de una regla puede exponerse en un número cualquiera de actos que constituyen ejemplos de aplicación de esa regla. Las reglas establecen cómo hay que producir algo: objetos materiales u objetos simbólicos como números, figuras y palabras (y sólo de estas últimas vamos a hablar aquí). De ahí que el sentido de una regla (constructiva) pueda explicarse por medio de ejemplos. Pero explicar con ejemplos no quiere decir aquí enseñar a alguien a generalizar inductivamente un número finito de casos; antes bien, el alumno habrá entendido el sentido de una regla en cuanto haya aprendido a entender los productos correctamente formados que se le muestran, como ejemplos de algo que puede verse *en* ellos. Y para eso puede bastar a veces con un solo ejemplo: «Son, pues, las reglas que se aplican al ejemplo las que convierten a éste en ejemplo» [28]. Los objetos o acciones que sirven de ejemplo no son ejemplos de una regla, por así decirlo, en virtud de sí mismos, sino que sólo la aplicación de una regla hace que emerja para nosotros lo universal contenido en lo particular.

El significado de una regla no solamente puede explicarse recurriendo a sus ejemplos, sino que, a la inversa, también la regla puede servir para explicar el significado de sus ejemplos. Se entiende el significado de una determinada acción simbólica, por ejemplo, de una jugada de ajedrez, cuando se domina la regla conforme a la que hay que mover las correspondientes figuras. La comprensión de una acción simbólica está ligada a la capacidad de *seguir una regla*. Wittgenstein insiste en la circunstancia de que un alumno que aprende mediante ejemplos una determinada serie numérica ha entendido la regla que le subyace cuando «puede proseguir él sólo». El «y así sigue» con que el profesor interrumpe una serie de números que ejemplifican, digamos, una progresión geométrica representa la posibilidad de generar cuantos casos se quiera, que cumplen la regla. Un alum-

28 L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Grammatik* II, *Schriften*, 4, Francfort, 1979, 272.

no que haya aprendido una regla se ha convertido potencialmente en profesor en virtud de su capacidad de generar él mismo ejemplos, e incluso de idear nuevos ejemplos.

Ahora bien, el concepto de competencia en el uso de una regla, en modo alguno se refiere solamente a la capacidad de generar emisiones simbólicas con una intención comunicativa y de entenderlas; sino que también constituye una clave para nuestro problema, ya que esa capacidad de seguir una regla nos permite explicar qué es lo que queremos decir con *identidad* de un significado [29].

Con «identidad» de un significado no se puede querer decir lo mismo que con identidad de un objeto que bajo descripciones diversas puede ser identificado por distintos observadores como el mismo objeto. Este acto de identificación de un objeto sobre el que los hablantes hacen determinados enunciados presupone ya la comprensión de los términos singulares. Los significados simbólicos constituyen o fundan identidad de forma similar a como lo hacen las reglas, las cuales establecen la unidad en la diversidad de las materializaciones que constituyen sus ejemplos, en la diversidad de sus distintas realizaciones o cumplimientos. Los significados deben su identidad a una regulación convencional. A este respecto, es importante la indicación de Wittgenstein de que el concepto de regla está entretejido con el uso del término «igual». Un sujeto A, si sigue una regla, sólo puede hacerlo de modo que bajo condiciones de aplicación cambiantes siga *la misma regla*, pues, de otro modo, no está siguiendo regla alguna. El sentido de «regla» implica analíticamente que aquello en que A basa su orientación comportamental permanece igual a sí mismo. Y esta uniformidad no es resultado de uniformidades en el comportamiento observable de A. No toda falta de uniformidad es indicación de violación de una regla. Hay que conocer una regla para determinar si alguien se desvía de ella. Un comportamiento irregular sólo puede ser caracterizado como falta, es decir, como violación de una regla, si se conoce la regla que le subyace. Es decir, que la identidad de una regla no puede ser reducida a regularidades empíricas; antes depende de la validez intersubjetiva, esto es, de la circunstancia de que *a*) sujetos que orientan su comportamiento por reglas se desvían de ellas, y de

[29] Acerca de lo que sigue, cfr. WINCH (1958), 24 ss.

que *b*) pueden criticar ese su comportamiento desviante como violación de las reglas.

En este marco hay que entender el famoso argumento de Wittgenstein contra la posibilidad de que los sujetos puedan seguir una regla, por así decirlo, para ellos solos: «*Creer* seguir una regla no es seguir (efectivamente) la regla. Por eso no se puede seguir una regla privatim, porque, si no, creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla» [30]. El meollo de esta consideración consiste en que A no puede estar seguro de estar siguiendo una regla si no se da la posibilidad de que su comportamiento quede expuesto a una crítica por B, crítica, en principio, susceptible de consenso. Wittgenstein trata de mostrar que entre la identidad y la validez de las reglas existe una conexión sistemática. Seguir una regla significa seguir en *cada* caso particular la *misma* regla. La identidad de la regla en la pluralidad de sus realizaciones no descansa en invariaciones observables, sino en la intersubjetividad de su validez. Y como las reglas rigen contrafácticamente, existe la posibilidad de someter a crítica el comportamiento regido por reglas calificándolo de ajustado a la regla o de erróneo. Se están presuponiendo, pues, *dos papeles distintos* para los participantes A y B. A está en posesión de la «competencia de *seguir una regla*» si evita sistemáticamente la comisión de faltas. B tiene la competencia de *juzgar* el comportamiento reglado de A. Esta competencia judicativa de B presupone a su vez una «competencia de regla», pues B sólo podrá hacer el requerido examen si puede demostrar a A que ha cometido una falta y si, llegado el caso, es capaz de llegar a un acuerdo con A sobre la *correcta* aplicación de la regla. B asume entonces el papel de A y le hace ver qué es lo que ha hecho mal. En este caso A adopta el papel de juez, que ahora ha de tener por su parte la posibilidad de justificar su comportamiento inicial demostrando a B que éste ha realizado una aplicación errónea de la regla. Sin esta posibilidad de *crítica recíproca* y de mutua instrucción conducente a un acuerdo, no quedaría asegurada la identidad de las reglas. Para que un sujeto pueda seguir una regla, lo que quiere decir: para que un sujeto pueda seguir la misma regla, ésta ha de regir intersubjetivamente a lo menos para dos sujetos.

[30] WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen, Schriften*, 1 (1960), 382.

Con el análisis del concepto de «seguir una regla», Wittgenstein demuestra que la identidad de significados se remonta a la capacidad de seguir reglas intersubjetivamente válidas junto con, a lo menos, otro sujeto más; ambos han de disponer, así de la competencia de ajustar su comportamiento a reglas, como de la de enjuiciar críticamente tal comportamiento. Un sujeto aislado y solitario, que sólo dispusiera además de una sola de esas dos competencias, ni podría formar el concepto de regla, ni emplear símbolos con identidad de significado. Si analizamos de esta forma la «validez intersubjetiva» de una regla, nos topamos con dos tipos distintos de expectativas: *a*) la expectativa de B, de que A tenga la intención de ejecutar una acción en aplicación de una regla, y *b*) la expectativa de A, de que B reconozca o considere su acción como cumplimiento de la regla. Sean A y B un alumno y un profesor dotados de la competencia de seguir y enjuiciar una regla; sea R una regla, y sean m, n, q... emisiones simbólicas que en un contexto dado puedan considerarse como ejemplos de R; sea EC la expectativa de comportamiento por parte del profesor, fundada en R, de que, por ejemplo $q_{(R)}$ represente un cumplimiento de EC. Finalmente, sea J un juicio sobre si una determinada acción puede ser identificada como $q_{(R)}$ esto es, como cumplimiento de EC. Sea EJ la correspondiente expectativa de reconocimiento, de suerte que A, cuando emite q con tal expectativa (EJ), plantea una *pretensión* que B puede reconocer o rechazar por medio de J. EC y EJ simbolizan los dos tipos de expectativa de comportamiento y reconocimiento, cuya distinción me importa aquí. Planteadas así las cosas, pueden señalarse las condiciones que han de cumplirse para que R rija intersubjetivamente para A y para B, es decir, para que tenga un mismo significado; suponemos que A y B están en posesión tanto de la competencia de seguir una regla como de la de enjuiciar esa observancia. Que A aplique una regla R en un determinado contexto significa:

[1] que A produce $q_{(R)}$,

[2] con la intención de cumplir en un determinado contexto la expectativa de comportamiento $EC_{(q)}$ que B tiene puesta en él,

[3] y esperando a su vez $EJ_{(qR)}$, que B, en ese contexto dado, reconozca q como cumplimiento de su expectativa de comportamiento;

[4] A presupone que [1′] B también sería capaz, llegado el caso, de producir $q'_{(R')}$,

[5] en cumplimiento [2′] de $EC_{(q')}$ en un contexto dado;

[6] A presupone además que [3′] B tendría en ese caso la expectativa $EJ_{(q'R)}$, de que q′ fuera reconocido por A como cumplimiento de la expectativa de comportamiento $EC_{(q')}$ de éste, es decir, de la expectativa de comportamiento que A ha puesto en B.

A tiene que cumplir estas condiciones para poder producir una emisión que pueda entenderse como $q_{(R)}$. Y parejamente, B tiene que satisfacer los presupuestos [4]-[6] de A y cumplir o no cumplir la expectativa $EJ_{(R)}$ de A, es decir, tomar postura frente a ella con un sí o con un no. En caso de que B defraude la expectativa de reconocimiento que abriga A, asumirá por su parte el papel de A y cumplirá condiciones análogas a las [1]-[3], habiendo de suponerse entonces que A satisface los correspondientes presupuestos de B y cumple o no cumple la expectativa $EJ_{(qR')}$, esto es, dice que sí o que no. Esta secuencia puede repetirse cuantas veces se quiera hasta que uno de los participantes cumpla la expectativa de reconocimiento del otro, lleguen ambos a un consenso fundado a través de tomas de postura críticas y estén seguros de que R rige intersubjetivamente, lo que quiere decir: de que tiene un significado idéntico.

Sin embargo, en la reconstrucción que hemos hecho hemos partido de que A y B creen conocer ya el significado de R. Profesor y alumno saben ya qué significa seguir *una* regla; sólo quieren cerciorarse de si saben en realidad qué significa seguir la regla concreta R. Caso distinto es el de un maestro que trata de hacer comprender a un alumno el *concepto de regla*. Mas voy a prescindir incluso de este caso, para pasar desde luego al caso extremo de la génesis de la conciencia de regla por *ambas* partes, pues éste es el caso por el que se interesa Mead.

He resumido el análisis que hace Wittgenstein del concepto de «seguir una regla» para poder aplicar ahora sus resultados al empleo de símbolos comunicativos. Hasta ahora «q» representaba un objeto simbólico cualquiera, producido de conformidad con una regla. En lo que sigue me voy a limitar a la clase de objetos simbólicos que hemos llamado gestos significantes o señales y que coordinan el comportamiento teleológico de los participantes en la interacción.

Cuando el miembro A de una tribu, para volver a nuestro ejemplo de un símbolo simple, grita « ¡ataque! » en un contexto apropiado, espera que los miembros B, C, D, ... de la tribu, que se encuentran al alcance de su voz, le presten auxilio, ya que supone que su emisión, todavía modalmente indiferenciada, va a ser entendida como una petición de ayuda en una situación en que el que grita ha visto aparecer inesperadamente enemigos, se ha sentido aterrado por el súbito peligro que representan y pide defensa contra los atacantes. Tal situación, vamos a suponerlo, cumple las condiciones bajo las que q_1 puede ser empleado en el sentido de una petición de auxilio. Una regla correspondiente fija el significado de q_1, de modo que los destinatarios pueden juzgar si « ¡ataque! » se ha utilizado *correctamente* en el contexto dado, o si el que emite ese grito está gastando una broma, es decir, está cometiendo deliberadamente un error, por ejemplo, para asustar a sus compañeros imitando ese grito de guerra cuando ve llegar a unos vecinos pacíficos, o si lo que quizá ocurre es que A no sabe cómo hay que emplear esa expresión simbólica dentro de la comunidad de lenguaje, es decir, no ha aprendido todavía la convención semántica que regula al término. Este ejemplo es en algunos aspectos bastante más complejo e intrincado que el del profesor que trata de ver si un alumno ha entendido la regla que rige la construcción de una determinada serie numérica. Pero esta complejidad resulta útil tan pronto como nos interesamos por la cuestión genética, es decir, tan pronto como consideramos una situación en que A emplea esa misma expresión simbólica sin poder apoyarse todavía en una fijación *convencional* de su significado: «q_0» no tiene todavía un significado idéntico para los participantes en la interacción. Por otro lado, la estructura de la interacción ha de tener ya todas las características que Mead introduce cuando dota a los participantes en la interacción, en virtud de su doble adopción de la actitud del otro, de la capacidad de interpretar *coincidentemente* un gesto y de emplear gestos fónicos con *intención comunicativa.*

Según hemos supuesto, A no produce, pues, q_0 ni con la intención de seguir una regla ni con la expectativa de que sus oyentes B, C, D, ... reconozcan «q_0» como una emisión conforme a una regla. Pero A sí que puede *dirigir* q_0 a sus oyentes con la expectativa de que éstos *a*) reaccionen a q_0 con la intención de prestar auxilio y que éstos *b*), al reaccionar así, expresen que interpretan «q_0» como una petición de auxilio en una situación en que A ve aparecer de pronto enemigos, se siente aterrado por el súbito peligro que representan, y pide ayuda.

Las expectativas de comportamiento que A vincula a q_0 no tienen, empero, más que el carácter predictivo de que B, C, D, ... *se comportarán* de una determinada manera; se distinguen de las $EC_{(q)}$ y de las $EJ_{(qR)}$ por la ausencia de una convención que fije la identidad de significado. Las expectativas de A pueden verse defraudadas por no producirse el comportamiento *previsto,* pero no porque ese comportamiento resulte *incorrecto.*

Recordemos cómo reconstruyó Mead estas expectativas no-convencionales de comportamiento: *a*) A anticipa el comportamiento (prestar auxilio) de B en cuanto ha aprendido a adoptar la actitud con que B reacciona al gesto de A; *b*) A anticipa la interpretación que B expresa con esa reacción al gesto de A (petición-de-auxilio-en-una-situación en que...) en cuanto ha aprendido a adoptar la actitud con que B por su parte le dirige gestos como algo susceptible de ser interpretado. Pues bien, ¿de qué tipo es la actitud de B que A ha de adoptar para adquirir una *conciencia de regla* y producir de ahora en adelante «q» *conforme a una regla*?

Supongamos que nadie hace caso a la emisión de A, es decir, que B, C, D, ... no se apresuran a prestarle ayuda. Esa falta de ayuda es una circunstancia que directamente defrauda la expectativa de comportamiento *a*) que abriga A. Puede ser debida a causas triviales: los compañeros no se encuentran al alcance de su voz, su grito sólo lo han oído los niños o los enfermos, sus compañeros tuvieron que ir a buscar las armas y han caído en una emboscada, etc. Si no se ha producido ninguna circunstancia de este tipo, entonces no es que el auxilio *no haya llegado,* sino que B, C, D, ... se han *negado* a prestarle auxilio. Pero la construcción de Mead excluye que esta negativa pueda ya entenderse como un deliberado rechazo de un imperativo, pues todo se desenvuelve *aún* en el nivel presimbólico de una interacción que transcurre según el esquema estímulo-reacción sobre la base del repertorio comportamental típico de una especie. Esa *negación* de auxilio sólo puede entenderse, pues, en el sentido de la situación que se presenta cuando la expectativa de comportamiento *b*) que abriga A se ve defraudada: B, C, D, ... *no han interpretado «q_0» en el sentido esperado.* Ello puede deberse, a su

vez, a causas triviales, pero son causas que radican en un *plano distinto* que en el primer caso. A ha podido equivocarse sobre las circunstancias relevantes de la situación que constituyen el contexto en que «q_0» es entendida *por lo regular* como petición de auxilio. Por ejemplo, A no ha reconocido en los extraños a miembros de una tribu amiga, ha malinterpretado sus gestos de saludo como gestos de ataque, etc. La circunstancia de que la expectativa de comportamiento *b*) que abrigaba A no haya sido satisfecha por B, C, D, ... muestra que ha habido un fracaso en la comunicación, del que A es la causa. A ese fracaso los oyentes reaccionan con la no aceptación, negando su auxilio. El paso decisivo consiste entonces *en que A internalice esa reacción de rechazo por parte de B, C, D, ... ante el empleo fuera de lugar que A ha hecho de* q_0.

Cuando A aprende a adoptar frente a sí mismo las actitudes de rechazo de B, C, D, ... con que éstos le salen al paso en caso de desaciertos «semánticos» (y cuando B, C, D, ... asumen por su parte en los mismos términos desengaños similares), los miembros de esa tribu aprenden a dirigirse mutuamente voces *anticipando posturas críticas* para los casos en que q_0 no se emplee de forma ajustada al contexto. Y sobre la base de esa anticipación pueden formarse expectativas de un nuevo tipo, expectativas de comportamiento *c*) que se basan en la convención de que el gesto fónico sólo ha de entenderse en el sentido de «q» en caso de ser emitido en unas determinadas condiciones de contexto. Con ello se ha alcanzado la etapa de una interacción mediada simbólicamente en la cual el empleo de los símbolos viene fijado por convenciones semánticas. Los participantes en la interacción hacen emisiones simbólicas ateniéndose a reglas, esto es, abrigando implícitamente la expectativa de que tales emisiones puedan ser reconocidas por otros como emisiones conformes a una regla.

Wittgenstein ha insistido en la relación interna que existe entre la competencia de seguir una regla y la capacidad de tomar postura con un «sí» o con un «no» ante la cuestión de si un símbolo se está utilizando correctamente, es decir, de conformidad con la regla que rige su empleo. Las dos competencias son igualmente determinantes para la adquisición de una conciencia de regla; son cooriginarias, en el sentido de una génesis lógica. De modo que si desarrollamos la tesis de Mead en el sentido que acabo de indicar, tal tesis puede entenderse como una explicación genética del concepto wittgensteiniano de regla, tratándose aquí

primariamente de reglas para el empleo de símbolos, las cuales fijan convencionalmente los significados y con ello la identidad de los significados [31].

[4] Mead sólo describe muy vagamente el lugar evolutivo en que aparecen las interacciones mediadas simbólicamente; el paso desde la interacción mediada por gestos a la interacción mediada simbólicamente marcaría el umbral de la hominización. Es probable que ya en la fase de hominización, es decir, antes de la aparición del homo sapiens se formaran sistemas primitivos de gritos. También existen indicios de que en las sociedades de primates se emplean espontáneamente gestos significantes en el sentido de Mead, es decir, emisiones que pueden considerarse pertenecientes a un lenguaje de señales. En cuanto las interacciones quedaron regidas por símbolos empleados con identidad de significado, tuvieron sin duda que cambiar los sistemas de *status* típicamente difundidos en las sociedades de vertebrados. Pero no voy a entrar aquí en esas cuestiones empíricas [32]. Lo importante para nuestras consideraciones, que son de tipo conceptual, es que con el concepto de interacción simbólicamente mediada, Mead solamente explica cómo es posible el entendimiento por medio de significados idénticos —pero aún no explica cómo un sistema diferenciado de lenguaje puede sustituir a los anteriores reguladores del comportamiento innatos para cada especie.

Hemos seguido a Mead hasta el punto en que ha dotado a los participantes en la interacción de la capacidad de intercambiar señales con intención comunicativa. El lenguaje de señales cambia también el mecanismo de coordinación del comportamiento. A diferencia de los gestos, las señales no pueden funcionar ya como *desencadenantes* ante los que el organismo «se dispara» en virtud de sus disposiciones comportamentales, actualizando esquemas de comportamiento. Cabe imaginar que el empleo comunicativo de símbolos con significado idéntico reobra sobre la estructura de las pulsiones y de las formas de comportamiento de

31 Bajo este punto de vista, la explicación que da Wittgenstein del concepto de regla queda también aclarada por la tentativa de reconstrucción que Mead hace: el concepto de regla que desarrolla Wittgenstein, sólo vale por de pronto para las convenciones semánticas, pero no para las normas de acción. Cfr. M. ROCHE (1975).

32 Cfr. E. W. COUNT, *Das Biogram*, Francfort, 1970; E. MORIN, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, París, 1973.

los organismos implicados. Sólo que con el nuevo medio en que ahora tiene lugar la comunicación, que es al que Mead se limita en sus consideraciones relativas a teoría del significado, la estructura de la interacción todavía no se ve alcanzada, en *todos* sus componentes, por el lenguaje. Un lenguaje de señales no es todavía capaz de penetrar los impulsos y el repertorio comportamental. Mientras las bases motivacionales y el repertorio de formas de comportamiento no quede *reestructurado simbólicamente,* la coordinación simbólica de la acción permanece inserta en una regulación del comportamiento, de funcionamiento prelingüístico, basada a la postre en residuos de instintos.

Hasta aquí nos hemos servido, como ejemplos de interacciones simbólicamente mediadas, de emisiones de un solo término. La descripción de tales emisiones está ya hecha desde la perspectiva de un sistema de lenguaje diferenciado. Pero nótese que las interacciones mediadas simbólicamente no requieren ni una organización sintáctica *desarrollada* ni una convencionalización *completa* de los signos. En cambio, los sistemas de lenguaje se caracterizan por una gramática que permite conexiones complejas de símbolos; y los contenidos semánticos se han desligado hasta tal punto del sustrato que representan los significados naturales, que las formas fónicas y sígnicas pueden variar con independencia de los rasgos semánticos. El propio Mead no distingue con claridad la etapa de la *interacción* mediada simbólicamente de esta otra etapa superior de *comunicación,* que se caracteriza por un lenguaje diferenciado. Pero sí que la distingue de una etapa de *interacción,* más organizada, que se caracteriza por la acción de rol (*Rollenhandeln*) o acción regulada por normas. Mead pasa directamente de la *acción mediada por símbolos a la acción regulada por normas.* Se interesa por las construcciones complementarias que son el mundo social y el mundo subjetivo, por las génesis del «sí mismo» (*Self*) y de la sociedad a partir de una interacción mediada lingüísticamente y a la vez regulada normativamente. Persigue la evolución que parte de la interacción mediada simbólicamente, sólo por la línea que conduce a la *acción* regulada por normas y pasa por alto la línea que conduce a una *comunicación* lingüística diferenciada proposicionalmente.

Esta dificultad puede resolverse si se distingue con más claridad que Mead entre el lenguaje como *medio* (*Medium*) *en que tiene lugar el entendimiento* y el lenguaje *como medio en que tienen lugar la coordinación de la acción y la socialización de los*

individuos. Como hemos mostrado, Mead considera el tránsito desde la acción mediada por gestos a la acción mediada simbólicamente exclusivamente bajo el aspecto de comunicación; muestra cómo a partir de los gestos surgen símbolos y a partir de los significados naturales surgen convenciones simbólicas, esto es, convenciones semánticas intersubjetivamente válidas. Ello da lugar a una reestructuración conceptual de las relaciones entre los participantes en la interacción: éstos se relacionan ahora, en los papeles comunicativos de hablante y oyente, como objetos sociales y aprenden a distinguir los actos de entendimiento de las acciones orientadas en vista de las consecuencias. La nueva estructura de la socialización coincide todavía con, aún no se ha disociado de, la nueva estructura del entendimiento, posibilitada por los símbolos. Pero eso ya no es cierto de la evolución que *sigue*; y es justo de esta circunstancia de la que Mead no da razón. Tras haber construido el lenguaje de señales, se limita a los aspectos de coordinación de la acción y de socialización, a ese proceso de formación que discurre a través del medio del lenguaje, del que cooriginariamente resultan, lo mismo la identidad social de los organismos socializados que las instituciones sociales: «Una persona es una personalidad por pertenecer a una comunidad, porque incorpora las instituciones de esa comunidad a su propia conducta. Adopta el lenguaje de esa comunidad como un medio con cuya ayuda desarrolla su personalidad y después, a través de un proceso de adopción de los diferentes papeles que le proporcionan todos los otros miembros, acaba adoptando la actitud de los miembros de la comunidad. Tal es en cierto sentido la estructura de la personalidad de un hombre. Existen ciertas respuestas comunes que cada individuo tiene hacia ciertas cosas comunes, y en la medida en que en el individuo son despertadas esas respuestas comunes cuando influye sobre otras personas, en esa medida está desarrollando su propio sí mismo (*self*). La estructura, pues, sobre la que está construido el sí mismo es esta respuesta común a todos, pues uno tiene que ser miembro de una comunidad para ser sí mismo» [33]. Aquí, Mead está mirando la socialización desde un punto de vista ontogenético como constitución del sí mismo mediada por el lenguaje; y para explicar esta construcción de un mundo interior recurre de nuevo al mecanismo de la adopción de la actitud del otro. Pero lo que ego

33 MEAD (1934), 162.

adopta ahora no son las reacciones comportamentales de alter, sino sus expectativas de comportamiento ya normadas.

La *formación de identidades* y la *aparición de instituciones* podemos representárnoslas en el sentido de que el plexo extralingüístico que constituyen las disposiciones comportamentales y los esquemas de comportamiento queda en cierto modo penetrado por el lenguaje, esto es, reestructurado simbólicamente. Mientras que hasta aquí sólo los instrumentos de entendimiento habían quedado convertidos en señales, en signos con significados convencionalmente fijados, en la *etapa de la acción dirigida por normas* el simbolismo penetra también las motivaciones y el repertorio comportamental; crea orientaciones subjetivas y sistemas suprasubjetivos de orientación, individuos «socializados» e instituciones sociales. El lenguaje actúa aquí como medio, no del entendimiento y de la transmisión de saber cultural, sino de la socialización y de la integración social. Estas tienen lugar, por supuesto, mediante actos de entendimiento, pero a diferencia de lo que acontece con los procesos de entendimiento, no se sedimentan en saber cultural, sino en estructuras simbólicas del sí mismo (*Self*) y de la sociedad, en competencias y en patrones de interacción.

Self y *Society* son las rúbricas bajo las que Mead estudia la construcción del mundo social y del mundo objetivo, complementarios el uno del otro. Parte, con razón, de que estos procesos sólo pueden iniciarse cuando se ha alcanzado la etapa de la interacción simbólicamente mediada y se torna posible el empleo de símbolos, es decir, de gestos con significado idéntico. Pero Mead no tiene en cuenta que también los instrumentos de entendimiento tienen que quedar afectados por este proceso. El lenguaje de señales evoluciona dando lugar al habla gramaticalmente estructurada, en un proceso en que el medio del entendimiento se desliga simultáneamente tanto del sí mismo (*Self*) simbólicamente estructurado de los participantes en la interacción como de la sociedad condensada ahora en realidad normativa.

Para ilustrar esto volvamos al ejemplo del grito de auxilio, introduciendo dos modificaciones. Los implicados disponen ahora de una lengua común, proposicionalmente diferenciada; además, entre A y los demás miembros de la tribu B, C, D, ... va a existir una diferencia de *status*, resultante del papel social de A como jefe de la tribu. Cuando A grita «ataque» esta emisión

simbólica «q» se considera como un acto comunicativo con que A se mueve en el marco de su papel social. Al emitir 'q', A actualiza la expectativa normativa de que los miembros de la tribu que se encuentren al alcance de su voz obedecerán su exigencia de prestarle auxilio por medio de determinadas acciones socialmente fijadas. Ambas cosas, la emisión que hace el jefe de conformidad con su rol y las acciones que, también de conformidad con su rol, ejecutan los miembros de la tribu, constituyen un *plexo de interacción regulado por una norma.* Ahora bien, como hemos supuesto que los implicados pueden realizar ya actos de habla explícitos, entenderán 'q' como una emisión elíptica que podría ser expandida de modo que los oyentes entiendan alternativamente 'q':

[1] como constatación de que inesperadamente han aparecido enemigos; o
[2] como expresión del temor del hablante ante los peligros que ello entraña; o
[3] como mandato que el hablante hace a sus oyentes de prestarle auxilio. Los participantes saben que,
[4] en virtud de su *status,* A tiene autoridad, es decir, *tiene derecho* a hacer ese mandato, y que
[5] B, C, D, ... *tienen la obligación* de prestarle auxilio.

La emisión 'q' puede ser entendida en sentido [1] porque los participantes, como hemos supuesto, saben qué significa hacer una enunciado. Además, 'q' puede ser entendida en el sentido de [3] en virtud de [4] y de [5], es decir, puede ser entendida en el sentido de [3] si los participantes saben qué significa seguir una *norma de acción.* Finalmente, 'q', como veremos, sólo puede ser entendida en el sentido de [2] si se cumplen a su vez [4] y [5], ya que el mundo subjetivo a que el hablante hace referencia con su emisión expresiva sólo se constituye a medida que éste desarrolla su *identidad* en la relación con un mundo de relaciones interpersonales legítimamente reguladas.

Si sometemos este ejemplo de acción comunicativa inserta en un contexto normativo a un análisis parecido a aquel a que sometimos la interacción simbólicamente mediada, en la que los participantes no son todavía capaces de descomponer en sus componentes modales los símbolos que intercambian, resaltarán con claridad diferencias no solamente en el grado de complejidad,

sino también en el *tipo de tareas* que ahora afrontamos. Hasta aquí nos hemos ocupado del paso desde la comunicación por gestos hasta el lenguaje y de la cuestión acerca de las condiciones del empleo de símbolos con identidad de significado; ahora, para explicar el nuevo mecanismo de coordinación de la acción, tenemos que analizar el tránsito desde un modo de control de la interacción, prelingüístico y ligado a los instintos, a un modo de control dependiente del lenguaje y ligado a una tradición cultural. Y esta cuestión puede a su vez acometerse desde dos lados: o bien en términos de una teoría de la comunicación, puesto que en la acción comunicativa el entendimiento lingüístico pasa a convertirse en mecanismo coordinador de la acción, o bien, y éste es el camino que escoge Mead, en términos de teoría social y de psicología social.

Desde el punto de vista de la teoría de la comunicación, el problema se plantea de la siguiente forma: ¿cómo puede ego vincular a alter a través de las ofertas que sus actos de habla entrañan, de modo que las acciones de alter queden conectadas sin conflicto con las acciones de ego, dando así lugar a un plexo de cooperación? En el ejemplo a que venimos refiriéndonos del grito de auxilio puede verse que las acciones de A, B, C, D, ... quedan coordinadas a través de las posturas (siquiera implícitas) que los destinatarios adoptan frente a la emisión del hablante. Esta emisión sólo puede tener un *efecto* ilocucionario *de vínculo* (*Bindungseffekt*) si posibilita tomas de postura que no representen simplemente reacciones arbitrarias a emisiones en que el hablante hace a su vez ostentación de su particular arbitrio. Arbitrarias en este sentido son, por ejemplo, las posturas frente a las exigencias no-normadas o imperativos. En nuestro ejemplo, empero, el grito de auxilio 'q' posibilita tomas de postura frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. Un hablante puede, en efecto, cuestionar esa emisión en un triple aspecto: según se la expanda como constatación, como manifestación de un sentimiento, o como mandato, el hablante puede poner en duda su verdad, su veracidad o su legitimidad. En la acción comunicativa se dispone, como más arriba hemos expuesto, justo de tres modos básicos. Y de todos ellos vale lo que en el caso del modo asertórico es bien fácil de captar: que las ofertas que los actos de habla entrañan deben su fuerza vinculante a la interna relación que existe entre pretensiones de validez y razones. Y como bajo los presupuestos de la acción orientada al entendimiento

las pretensiones de validez no pueden rechazarse ni aceptarse si no es con razones, las posturas que adopta alter frente a las ofertas de ego encierran en principio *un momento de intelección* (*Einsicht*); y esto es lo que las eleva por encima de la esfera del mero arbitrio, del simple condicionamiento, o de la simple adaptación, o, en todo caso, así lo ven los participantes mismos. Mientras éstos planteen con sus actos de habla pretensiones relativas a la validez de lo emitido, parten de la expectativa de poder llegar a un acuerdo racionalmente motivado y de poder coordinar sobre tal base sus planes a sus acciones, sin necesidad de influir sobre los motivos empíricos del otro con coacciones o con la perspectiva de recompensas, como sucede en el caso de los imperativos. Con la diferenciación de los modos básicos, el lenguaje como medio en que llegar a entenderse adquiere la capacidad de *vincular* la voluntad de actores capaces de responder de sus actos. Ego puede ejercer esta fuerza ilocucionaria sobre alter tan pronto como ambos están en condiciones de orientar su acción por pretensiones de validez.

Con las *pretensiones de validez análogas a la verdad* que son la veracidad subjetiva y la rectitud normativa, los efectos de vínculo que tienen los actos de habla desbordan el ámbito de las convicciones de contenido descriptivo, circunscrito por las emisiones susceptibles de verdad. Ahora bien, cuando emiten oraciones de vivencia u oraciones de tipo normativo, o las entienden, los participantes en la comunicación tienen que referirse a algo en un mundo subjetivo o en el mundo social común, lo mismo que con los actos de habla constatativos hacen referencia a algo en el mundo objetivo. De modo que sólo cuando se han constituido estos mundos, o al menos cuando incoativamente se han diferenciado, funciona el lenguaje como mecanismo de coordinación. Puede que ésta fuera la razón de que Mead se interesara por la génesis de esos mundos. Analiza, por un lado, la constitución de un mundo de objetos perceptibles y manipulables y, por otro, la aparición de normas y de identidades subjetivas. Para ello se concentra en el lenguaje como medio en que se efectúa la coordinación de la acción y como medio en que se cumple la socialización, dejando casi sin analizar el lenguaje como medio en que los sujetos llegan a entenderse. Además, sustituye la consideración filogenética por la ontogenética; simplifica la tarea de reconstrucción del tránsito desde la interacción mediada simbólicamente a la interacción regida por normas dando por cum-

plidas las condiciones de una interacción socializadora entre padres e hijos. Más tarde, sirviéndome de la teoría de la solidaridad social de Durkheim, trataré de bosquejar, por lo menos en sus rasgos más esenciales, cómo sobre la base que emplea Mead podría resolverse la tarea de una reconstrucción filogenética. Pues sólo así puede quedar descrita la situación de partida de la racionalización comunicativa que se inicia con la acción regulada por normas.

[5] En la obra de Mead, las *tres raíces prelingüísticas de la fuerza ilocucionaria* de los actos de habla no son objeto de un tratamiento equilibrado. Mead explica principalmente la estructura de la acción de rol mostrando cómo el niño se apropia por vía de reconstrucción el mundo social en que nace y crece. Complementariamente a la construcción del mundo social, tiene lugar el deslinde de un mundo subjetivo; el niño forma su identidad adquiriendo las cualificaciones que le permiten participar en interacciones regidas por normas. El centro del análisis lo ocupan, pues, los conceptos de *rol social* e *identidad*. Por el contrario, la diferenciación de un mundo de cosas a partir del horizonte de la interacción social sólo es objeto de un tratamiento más bien de pasada. Además, Mead trata los problemas de la *percepción del mundo externo* más bien en términos psicológicos que en la actitud metodológica de una reconstrucción conceptual.

a) Proposición y percepción de las cosas.—La señal, como hemos visto, permanece referida en todos sus componentes semánticos a la expectativa de ego de que alter se comporte de una determinada manera. Este complejo semántico modalmente indiferenciado queda roto en cuanto el hablante aprende a utilizar proposiciones. Examinando la estructura de oraciones predicativas sencillas, puede verse cómo el hablante articula los estados de cosas en objetos identificables y propiedades predicativas que puede afirmar o negar de esos objetos. Mediante los términos singulares puede referirse a objetos alejados espacial y temporalmente de la situación de habla para reflejar estados de cosas aun con independencia del contexto y, si es menester, en modalizaciones ónticas y temporales. Tugendhat ha analizado los medios que posibilitan un uso del lenguaje, relativo a la situación y que a la vez trasciende la situación [34]. El empleo de términos

[34] TUGENDHAT (1976).

singulares libera, por así decirlo, a los actos de habla de la red imperativa de las interacciones reguladas extralingüísticamente. La semántica formal versa predominantemente sobre los dos tipos de oraciones que presuponen el concepto de un mundo objetivo como totalidad de los estados de cosas existentes: las oraciones enunciativas y las oraciones de intención. Por su propia naturaleza, estos dos tipos de oraciones pueden emplearse monológicamente, esto es, con intención no comunicativa; ambos expresan la organización de la experiencia y de la acción de un sujeto que en actitud objetivante se refiere a algo en el mundo. Las oraciones asertóricas expresan la opinión del hablante de que algo es el caso; las oraciones de intención, la intención del hablante de ejecutar una acción para que algo sea el caso. Las oraciones asertóricas pueden ser verdaderas o falsas; en virtud de esta referencia a la verdad, podemos también decir que expresan un conocimiento del hablante. Las oraciones de intención sólo hacen referencia a la verdad en lo que atañe a la ejecutabilidad y eficiencia de la acción proyectada. Tales acciones teleológicas pueden reconstruirse en forma de oraciones de intención que el agente podría haberse dirigido a sí mismo; con las oraciones de intención expresamos, pues, nuestro designio de ejecutar una acción.

Mead no prestó ciertamente atención a la *estructura* proposicional *del lenguaje,* pero analizó desde el punto de vista de la psicología de la percepción la *estructura* cognitiva *de la experiencia,* que subyace a la formación de proposiciones. Y en ese análisis Mead sigue, por un lado, la conocida teoría pragmatista de que los esquemas de percepción de objetos permanentes se forman en la interacción de ojos y manos ante los impedimentos que en el trato con los objetos físicos experimentamos para realizar nuestros propósitos: «La acción biológica original se caracteriza porque por lo común transcurre sin detenerse hasta su final; en ella, a lo menos en las especies inferiores, no hay ningún mundo perceptivo de cosas físicas. Se trata de un mundo de estímulos y reacciones, de un universo minkowskiano. Las cosas físicas son cosas instrumentales y encuentran su realidad perceptiva en las experiencias manipulativas conducentes al fin de la acción. Llevan consigo detenciones de la acción y la aparición de un campo que es irrelevante para el decurso en que pue-

den tener lugar las formas alternativas de desenlace de la misma. La acción precede al acto de presencia de las cosas...» [35].

Pero, sobre todo, Mead insiste en el «carácter social de la percepción». Desarrolla una teoría de la progresiva desocialización de las relaciones con los objetos físicos, los cuales en un principio nos salen al encuentro *como* objetos sociales. La experiencia del contacto con la resistencia de los objetos manipulables la piensa Mead según el modelo de la adopción de las actitudes de un alter ego: «La relación entre el campo perceptivo y el organismo es social en su perspectiva, esto es, en el organismo se ha provocado aquella reacción del objeto, que la acción del organismo tiende a provocar en el objeto. Y al adoptar el organismo esta actitud del objeto, por ejemplo, la actitud de resistencia, se pone en vías de provocar sus demás reacciones frente al objeto, deviniendo así, él mismo, objeto» [36]. La idea fundamental de su teoría la desarrolla Mead en la sección dedicada al «*self*» y al proceso de reflexión de la siguiente forma: «El niño encuentra sus soluciones a lo que desde nuestro punto de vista son problemas enteramente físicos, tales como el transporte, el movimiento de las cosas, etc., por medio de su reacción social a aquellos que le rodean. Y ello no sólo por ser dependiente y tener que buscar arrimo durante su infancia en aquellos que le rodean, sino, lo que es aún más importante, porque su proceso primitivo de reflexión es un proceso de mediación por gestos vocales dentro de un proceso social cooperativo. El individuo humano empieza pensando en términos enteramente sociales. Esto significa, como he subrayado más arriba, no que la naturaleza y los objetos naturales sean personalizados, sino que las reacciones del niño ante la naturaleza y sus objetos son reacciones sociales y que sus respuestas implican que las acciones de los objetos naturales son reacciones sociales. En otras palabras, en la medida en que el niño actúa reflexivamente frente a su entorno físico, lo hace como si éste le ayudara o le pusiera impedimentos, y sus respuestas van acompañadas de amistosidad o de cólera. Se trata de una actitud de la que quedan más que vestigios en nuestra complicada experiencia. Donde más evidente resulta esa actitud quizá sea en nuestra irritación contra la total ceguera ética de las cosas inanimadas, en nuestro afecto por los objetos

35 MEAD (1969 c), 139.

36 MEAD (1969 c), 144.

familiares de uso cotidiano y en la actitud estética frente a la naturaleza, la cual es fuente de toda la lírica sobre la naturaleza» [37].

El propio Mead no puso en conexión esta perspectiva teórica con la investigación experimental [38]. Pero se trata de una perspectiva que ha acreditado su fecundidad, sobre todo en las tentativas de poner en relación los trabajos de Piaget sobre el desarrollo de la inteligencia en el niño con los enfoques de la teoría de la socialización —a lo que, por otro lado, ya había tendido el *primer* Piaget bajo la influencia de Baldwin y de Durkheim [39].

Podemos partir de que en conexión con la constitución de un «mundo perceptivo de cosas físicas» se diferencian primero, a partir de las emisiones holíticas del lenguaje de señales ligado al contexto, los componentes proposicionales. Recurriendo a consideraciones de filosofía del lenguaje relativas al empleo comunicativo de proposiciones, puede verse cómo de este modo queda perturbado el mecanismo de coordinación de la acción que representa el lenguaje de señales, y destruido el fundamento de la interacción simbólicamente mediada. A medida que los participantes en la interacción disponen lingüísticamente de un mundo objetivo al que se refieren con proposiciones o en el que intervienen teleológicamente, las acciones no pueden coordinarse ya por medio de señales. Sólo en la medida en que los componentes semánticos descriptivos permanecen fundidos con los componentes expresivos y con los componentes imperativos, mantienen las señales su *capacidad de gobernar el comportamiento*. Con la etapa de la interacción simbólicamente mediada se quiebran, desde

37 MEAD (1934), 378.

38 JOAS (1980), VII, 143 ss.

39 Esto lo subraya OEVERMANN, «Programmatische Uberlegungen zu einer Theorie der Bildungsprozesse», en HURRELMANN (1976), 134 ss. Cfr. los trabajos inspirados por Oevermann: M. MILLER, *Zur Logik der frühkindlichen Sprachentwicklung*, Stuttgart, 1976; W. VAN DE VOORT, *Die Bedeutung der sozialen Interaktion für die Entwicklung der kognitiven Strukturen*, tesis doctoral, Francfort, 1977; H. Chr. HARTEN, *Der vernünftlige Organismus oder die gesellschaftliche Evolution der Vernunft*, Francfort, 1977; F. MAIER, *Intelligenz als Handlung*, Stuttgart, 1978; véanse también: W. DOISE, G. MUGNEY, A. N. PERRET-CLERMONT, «Social Interaction and Cognitive Development», *Europ. J. Soc. Psych.*, 6, 1976, 245 ss.; J. YOUNISS, «Dialectical Theory and Piaget on Social Knowledge», *Human Development*, 1978, 234 ss.; ID., «A Revised Interpretation of Piaget», en I. E. SIGEL (ed.), *Piagetian Theory and Research*, Hillsdale (N. J.), 1981.

luego, los complejos funcionales del comportamiento animal, pero las señales permanecen ligadas a las disposiciones comportamentales y a los esquemas de comportamiento. A esta inserción deben las señales una fuerza vinculante, que representa un equivalente funcional del efecto desencadenante que tienen los gestos. En la etapa de la comunicación proposicionalmente diferenciada, es decir, de la comunicación *lingüística* en sentido estricto, se pierde este tipo de motivación.

Ciertamente que un hablante que emite con intención comunicativa un enunciado «*p*» plantea la pretensión de que el enunciado «*p*» es verdadero; y frente a esa pretensión un oyente puede responder con un «sí» o con un «no». Con el modo asertórico de uso del lenguaje cobran, pues, los actos comunicativos la fuerza de coordinar las acciones a través de un acuerdo motivado racionalmente. Con ello se perfila una alternativa a ese otro tipo de coordinación de la acción que en último término se basa en regulaciones instintivas. Ahora bien, el efecto de vínculo que tienen las pretensiones de verdad sólo puede bastar cuando los participantes en la comunicación se orientan en sus acciones por convicciones de carácter descriptivo. Pero a ellas, evidentemente, no pertenecen los fines por los que se guían los participantes en sus intenciones de acción.

Las oraciones de intención no están hechas directamente a la medida de fines comunicativos. La intención comunicativa que un hablante competente vincula a su oración de intención consiste, por lo general, en avisar de su propia acción, o de las consecuencias positivas o negativas que esa acción puede acarrear a los oyentes. El *aviso* es la declaración de intención del hablante, de la que el oyente puede sacar sus propias conclusiones. Da al oyente ocasión de esperar la avisada intervención en el mundo y predecir las mudanzas que se producirán en caso de que la acción tenga éxito. Con el aviso el hablante no trata de alcanzar un consenso, sino de influir sobre la situación de acción. Y lo mismo cabe decir de los *imperativos*. Cuando no están insertos en un contexto normativo, los imperativos no expresan otra cosa que las intenciones de un hablante que se orienta, no hacia la obtención de un consenso, sino exclusivamente en función de las consecuencias de su acción.

Con los avisos e imperativos el hablante trata de influir sobre las intenciones de acción de su destinatario sin hacer depender tal cosa de la obtención de un consenso. Los imperativos expresan una voluntad a la que el destinatario puede someterse u oponerse. El 'sí' o el 'no' con que el oyente responde a los imperativos tampoco puede fundar, por tanto, la validez intersubjetiva comportamentalmente eficaz de una emisión simbólica, sino que representan por su parte declaraciones de voluntad u opciones que no han menester de ulterior fundamentación. En este caso las posturas de afirmación o negación pueden también ser sustituidas por la emisión de intenciones.

Es lo que lleva a Tugendhat a la tesis de que las oraciones de intención son «aquellas oraciones en primera persona que corresponden a los imperativos en segunda persona. Si alguien me dice 'Vete a casa después de la clase', puedo responder o con un 'sí' o con la correspondiente oración de intención. Ambas cosas son equivalentes. Una oración de intención es, pues, la respuesta afirmativa a un imperativo. Pero a un imperativo en vez de con un 'sí' o con la ejecución de la acción se puede responder también con un 'no'» [40]. Esta interna relación que los imperativos guardan con las declaraciones de intención permite ver que el hablante no vincula a los imperativos ninguna pretensión de validez, es decir, ninguna pretensión que pueda criticarse y defenderse con razones, sino una pretensión de poder.

Ni los imperativos ni las declaraciones de intención se presentan con pretensiones que de por sí tiendan a un acuerdo racionalmente motivado y remitan a la crítica o a la fundamentación. No tienen ningún efecto de vínculo, sino que, para causar algo, necesitan quedar ligados de forma externa con motivos empíricos del oyente. Pero no se pueden garantizar la conexión de las acciones de *alter* con las acciones de *ego*. Son prueba de las contingencias que con el arbitrio de los actores que actúan teleológicamente irrumpen en la interacción lingüísticamente mediada, contingencias que no pueden ser absorbidas con sólo la fuerza vinculante del uso asertórico del lenguaje, lo que quiere decir: con sólo la pretensión de verdad proposicional.

La regulación de la acción por medio de normas puede entenderse, por tanto, como solución al problema que se plantea en cuanto deja de funcionar el tipo de coordinación de la acción que representaba el lenguaje de señales [41].

[40] TUGENDHAT (1979), 182 ss.

[41] Los imperativos y las declaraciones de intención pueden, naturalmente, criticarse y fundamentarse desde el punto de vista de la ejecutabilidad de la acción exigida o que se tiene en proyecto (cfr. SCHWAB

b) Norma y acción de rol.—Mead analiza la construcción de un mundo social común desde la perspectiva de un niño A que entiende las declaraciones de intención e imperativos de una persona de referencia B, pero que todavía tiene que adquirir la capacidad de actuar conforme a un rol (competencia de rol), de la que ya dispone B. Voy a referirme a las dos etapas de desarrollo interactivo que Mead ilustra recurriendo a los juegos en que los niños se dedican a asumir roles (*play*) y a los juegos competitivos de los jóvenes (*game*): «Vemos juntarse a los niños para "jugar a los indios". Esto significa que el niño tiene una cierta serie de estímulos que provocan en él las mismas respuestas que provocarían en otros, y que corresponden a un indio. En la etapa del juego (*play*), el niño utiliza sus propias respuestas a esos estímulos, y las emplea para construir un sí mismo (*self*). La respuesta que el niño tiende a dar a esos estímulos los organiza. Juega, por ejemplo, a ofertarse algo a sí mismo, y lo compra; se entrega una carta a sí mismo, y la recoge; se dirige a sí mismo como un padre, un maestro; se detiene a sí mismo como un policía. Tiene una serie de estímulos que provocan en él la clase de respuestas que provocan en otros. Toma ese grupo de respuestas y las organiza en una determinada totalidad. Esta es la forma más simple de ser otro frente a sí mismo»[42]. El juego competitivo (*game*) representa una etapa de organización superior a la de este juego de roles: «La diferencia fundamental entre el juego competitivo y el juego de roles radica en que en el primero el muchacho tiene que tener la actitud de *todos* los otros que intervienen en el juego. Las actitudes de los otros jugadores, que el participante asume, se organizan en una suerte de unidad, y es esa organización la que controla la respuesta del individuo. El ejemplo que utilizamos antes fue el de una persona que juega al béisbol. Cada uno de sus actos está determinado por la asunción de la acción de los otros que están interviniendo en el juego. Lo que hace está controlado por el hecho de que él es *cualquiera* de los otros integrantes del equipo, al menos en la medida en que esas actitudes afectan a su respuesta particular. Tenemos entonces un "otro" que es una organización de las actitudes de los involucrados en el mismo proceso»[43]. Voy a tratar de reconstruir la génesis conceptual de la acción de rol en la línea esbozada por Mead[44].

(1980), 65 ss. y 79 ss.); pero sólo por la vía de una normación secundaria pueden quedar vinculados a una pretensión de validez susceptible de crítica, véase aquí tomo I, 389 ss.

42 MEAD (1934), 150 s.

El mecanismo con que Mead trata de explicar la adquisición de la competencia de rol es, una vez más, la adopción frente a sí mismo de la actitud del otro. Mas este mecanismo opera ahora, no sobre las reacciones comportamentales y no sólo sobre las expectativas de comportamiento, sino también sobre las sanciones de las que B avisa cuando emite imperativos frente a A. La construcción presupone una interacción socializadora, caracterizada por una diferencia de competencia y un gradiente de autoridad, cuyos participantes cumplen típicamente las condiciones siguientes.

La persona de referencia B domina un lenguaje proposicionalmente diferenciado y desempeña el rol social de un educador provisto de autoridad paterna; B entiende este papel en el sentido de una norma que *da derecho* a los miembros de un grupo social a esperar unos de otros, en situaciones dadas, determinadas acciones, y los *obliga* a cumplir las expectativas de comportamiento justificadas de los otros. El niño A, en cambio, sólo puede participar en interacciones simbólicamente mediadas; ha aprendido a entender imperativos y a expresar deseos. Puede ligar recíprocamente las perspectivas de *ego* y *alter*, los cuales se encuentran entre sí en la relación comunicativa de hablante y oyente. Distingue las perspectivas desde las que cada uno de los participantes «ve» la situación de acción que les es común; no sólo los distintos ángulos de mira de sus percepciones, sino tam-

43 MEAD (1934), 153.

44 Mientras tanto, se ha investigado bien el desarrollo cognitivo-social del niño. Esta tradición de investigación que arranca de los trabajos de Flavell asocia puntos de vista teóricos de Mead y Piaget: J. FLAVELL, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children*, Nueva York, 1968; M. KELLER, *Kognitive Entwicklung und soziale Kompetenz*, Stuttgart, 1976; DÖBERT, HABERMAS, NUNNER-WINCKLER (Colonia, 1977), 20 ss.; R. SELMAN, D. F. BYRNE, «Stufen der Rollenübernahme», en DÖBERT, HABERMAS, NUNNER-WINCKLER (1977), 109 ss.; J. YOUNISS, «Socialisation and Social Knowledge», en R. SILBEREISEN (ed.), *Soziale Kognition*, T. U. Berlín, 1977, 3 ss.; R. SELMAN, D. JACQUETTE, «Stability and Oszillation in Interpersonal Awareness», en C. B. KEASY (ed.), *Nebraska Symposion on Motivation*, Lincoln, 1977, 261 ss.; R. SELMAN, *The Growth of Interpersonal Understanding*, Nueva York, 1980; J. YOUNISS, *Parents and Peers in Social Development*, Chicago, 1980.

bién los de sus diferentes intenciones, deseos y sentimientos. El niño adopta primero una perspectiva y después la otra, más tarde puede también coordinarlas. Ahora bien, la obediencia a imperativos no sólo exige operaciones relativas al lado cognitivo de la interacción, sino también disponibilidades a la acción, pues tal obediencia implica, en efecto, la estructuración simbólica de las disposiciones comportamentales. B vincula el imperativo «q» con el aviso de sanciones. Y como A experimenta sanciones positivas cuando ejecuta la acción $a_{(q)}$ deseada por B, y negativas cuando no la ejecuta, capta la conexión que existe entre el cumplimiento de un imperativo y la satisfacción del interés correspondiente. A ejecuta la acción $a_{(q)}$ en *cumplimiento del imperativo* «q» y sabe que con ello está evitando la *sanción* con que le amenaza B en caso de no obediencia y *simultáneamente* satisfaciendo un *interés* de B. Estos complejos rendimientos sólo son posibles si A puede referirse, al menos elementalmente, a un mundo objetivo de objetos perceptibles y manipulables.

Nuestra tarea consiste ahora en perseguir la construcción del mundo social del niño en *una* dimensión importante, la de la progresiva apropiación cognitivo-social y moral de la estructura vigente de roles con que quedan legítimamente reguladas las relaciones interpersonales. La realidad institucional independiente del actor individual surge porque A desarrolla una identidad como miembro de un grupo social por la vía de una reestructuración simbólica de sus orientaciones de acción y de sus disponibilidades a la acción. El *primer paso* por esta vía lo marcan los rendimientos cognitivos y las disposiciones a la acción, subyacentes a expectativas particularistas de comportamiento agrupadas en haces, es decir, asociadas condicionalmente y referidas complementariamente las unas a las otras. En un *segundo paso,* estas expectativas de comportamiento se generalizan y cobran una validez normativa. Estos dos pasos corresponden aproximadamente a las etapas que Mead llama juego de roles (*play*) y juego competitivo (*game*). La reconstrucción se hace menos complicada si en ambos casos distinguimos el desarrollo cognitivo-social del desarrollo moral. Aunque también bajo el aspecto moral se trata sólo de la reconstrucción de estructuras conceptuales, puesto que de la internalización de las sanciones sólo va a interesarnos en este marco la lógica, no la psicodinámica, de la aparición de la validez normativa.

Play.—Como el comportamiento de B frente a A viene determinado por el rol social de los padres o de las personas encargadas de cuidar al niño, A aprende a cumplir imperativos no sólo en atención a sanciones positivas o negativas, sino en el contexto de los cuidados que recibe y de la satisfacción de sus propias necesidades. Sin embargo, A no entenderá todavía los cuidados que recibe de B *como* una acción paterna regulada por normas. A sólo puede entender las acciones de B en el plano en que también él satisface intereses de B al obedecer las exigencias de éste. El cumplimiento de imperativos significa inicialmente para A satisfacción de intereses. Por tanto, en el caso más sencillo, quedan conectadas en pareja la expectativa de B de que A cumpla el imperativo «q» y la expectativa recíproca de A de que B cumpla también su imperativo «r». De acuerdo con el supuesto de que hemos partido, esta conexión es para B resultado de normas que regulan la relación padres-hijos; A, en cambio, en el contexto del cuidado que recibe de sus padres, experimenta la conexión normativa de expectativas complementarias de comportamiento simplemente como una regularidad empírica. Este hecho puede recibir la correspondiente interpretación de A cuando sabe que, cumpliendo los imperativos de B, satisface también los intereses de este último; en la interpretación de A, A y B, al cumplir cada uno los imperativos del otro, tratan de satisfacer mutuamente sus propios intereses.

La complementariedad de acciones que tienen como consecuencia la satisfacción mutua de intereses, cuando se produce por vía del cumplimiento de expectativas recíprocas de comportamiento, constituye un esquema cognitivo que, bajo las mencionadas condiciones de partida, A puede aprender adoptando la actitud del otro. Al emitir «r», A tiene que anticipar que B cumple ese imperativo con la *expectativa* de que A por su parte obedezca el imperativo «q» emitido por B. Y al adoptar A frente a sí mismo esta expectativa de B, adquiere el concepto de *patrón o pauta de comportamiento* que liga condicionalmente las expectativas particulares de comportamiento de A y B, complementarias la una de la otra.

Si se considera aisladamente el lado cognitivo-social de este proceso, puede obtenerse la falsa impresión de que el niño dispone de una especie de espacio de negociación para imponer sus propios intereses, cuando lo que en realidad acontece es que es en este proceso donde el niño aprende a interpretar sus nece-

sidades y a articular sus deseos, Las expectativas de comportamiento le salen al paso al niño como algo externo, tras lo que está la autoridad de la persona de referencia. A la situación de partida pertenece una desigual distribución de medios de sanción; en *este* plano opera una segunda adopción de la actitud del otro, que es la que Mead tiene mayormente a la vista al tratar de la formación de la identidad.

B no sólo vincula ya el anuncio de sanciones a tales o cuales imperativos concretos, sino a la expectativa generalizada de que A, en atención a los cuidados que recibe de B, se muestre obediente. A anticipa esta amenaza y, al obedecer el imperativo «q» de B, hace suya esta actitud de B hacia él. Esta es la base de la internalización de roles, e inicialmente, por tanto, de la internalización de expectativas particularistas de comportamiento asociadas por parejas. Freud y Mead se dieron cuenta de que estos patrones de comportamiento se desligan de las intenciones y de los actos de habla de las personas particulares y de la vinculación de tales intenciones y actos a un determinado contexto y adquieren la forma externa de normas sociales a medida que las sanciones asociadas con ellos son *internalizadas* mediante el mecanismo de la adopción de la actitud del otro, esto es, quedan trasladadas al interior de la personalidad haciéndose así independientes del poder de sanción de las personas concretas de referencia.

Un patrón de comportamiento que quede internalizado por A en el sentido indicado cobra la autoridad de un arbitrio suprapersonal. Bajo esa condición el patrón de comportamiento puede ser transferido a situaciones de acción parecidas, es decir, puede quedar *generalizado* en el *espacio* y en el *tiempo*. A aprende así a entender como cumplimiento de una expectativa de comportamiento las interacciones en que A y B se dirigen imperativos el uno al otro y cada uno cumple los del otro. El sentido imperativo de «expectativa» experimenta entonces un peculiar desplazamiento: A y B subordinan su voluntad particular a la voluntad combinada resultante, al *arbitrio* surgido, por así decirlo, por *delegación*, que la expectativa de comportamiento generalizada en el espacio y en el tiempo representa. Ahora es cuando A entiende el imperativo de orden superior que representa el patrón de comportamiento que lo mismo B que A están suponiendo cuando emiten «q» o «r».

El proceso de formación de esa *voluntad suprapersonal* de que quedan dotadas las formas de comportamiento lo observa Mead en el juego en que el niño se dedica a cambiar de roles. El niño cambia imaginariamente de posiciones colocándose en la posición del comerciante e, inmediatamente después en la del comprador; en la del policía e, inmediatamente después en la del delincuente. Ciertamente que aún no se trata de roles sociales en sentido estricto, sino de patrones concretos de comportamiento. En tanto los patrones de comportamiento en que el niño se ejercita no sean todavía sociales, es decir, todavía no estén generalizados a todos los miembros de un grupo, sólo tienen validez para las situaciones en las que A y B se relacionan. El concepto de patrón de comportamiento *socialmente generalizado*, es decir, de una norma en la que en principio se supone a *todos* la competencia de adoptar las posiciones de A y de B, sólo puede formarlo A si adopta una vez más la actitud del otro, esta vez la de un otro generalizado, *generalized other*.

Game.—Hasta aquí hemos partido de que *ego* y *alter*, cuando se relacionan entre sí, adoptan solamente dos papeles comunicativos, el de hablante y el de oyente. A ello corresponden perspectivas coordinadas de los participantes, coordinación en que el recíproco entrelazamiento de las perspectivas intercambiables de hablante y oyente describe una estructura cognitiva que subyace a la comprensión de las situaciones de acción. Aparte de eso hemos supuesto que, a lo menos, se ha puesto en marcha la constitución de un mundo de objetos; el niño tiene que ser capaz, al menos incoativamente, de adoptar una actitud objetivante frente a objetos perceptibles y manipulables para poder actuar intencionalmente y entender exigencias y declaraciones de intención. A lo cual corresponde la perspectiva de un observador, perspectiva que es ahora cuando por vez primera se introduce en el ámbito de la interacción. En cuanto se cumple esta condición, que es la condición que vamos a exigir para el tránsito desde *play* al *game*, *ego* puede dividir el papel comunicativo de *alter* en dos papeles comunicativos distintos, en el papel comunicativo de un *alter ego*, del otro que participa en la interacción, y en el de un *neuter*, de un miembro del grupo, que asiste a la interacción como espectador. Con ello, los roles comunicativos de hablante y oyente quedan relativizados en función de la posición de un *tercero* no implicado y, por cierto, como roles de *primera*

persona, la que habla, y *segunda persona,* la interpelada y la que toma posición. Surge así para las interacciones que tienen lugar entre los pertenecientes al mismo grupo social el sistema de posibles referencias, que los pronombres personales expresan, de un yo a un tú y a un él, o a un vosotros y a un ellos; y a la inversa, los otros se relacionan conmigo en su papel de segunda y de tercera persona. Con esta diferenciación se torna posible una nueva categoría de adopción de actitudes del otro, y ello tanto desde el punto de vista cognitivo-social como desde el punto de vista moral.

Partimos de que A domina patrones de comportamientos que aún no están generalizados socialmente y que también ha adquirido la capacidad cognitivo-social de pasar de la actitud realizativa (de primera persona frente a B como segunda persona) a la actitud neutral de una tercera persona, aunque perteneciente al grupo, y de transformar unas en otras las correspondientes perspectivas de acción (la de A frente a B, la de B frente a A, la de A frente a *neuter* (N) y la de N frente a A y B). Desde la nueva perspectiva de observador, A puede ahora *objetivar* la conexión recíproca de las expectativas de los participantes, esto es, adoptar frente a la interacción de A y B una actitud objetivante, y desligar el sistema de expectativas de acción, trabadas entre él y B, de las situaciones particulares en que los dos actores A y B se relacionan. A entiende que *cualquiera* que adoptara la perspectiva de *ego* y de *alter* tendría que adoptar *el mismo* sistema de perspectivas. Bajo esta condición puede también quedar generalizado el concepto de patrón concreto de comportamiento y convertirse así en el concepto de norma de acción.

Hasta ahora, tras el imperativo de orden superior que representaba el patrón de comportamiento que así A como B suponían al emitir «q» o «r» estaban la voluntad combinada, pero aún particular, de A y B y los intereses de A y de B. Pero si A hace ahora suya en su interacción con B la actitud que *neuter,* en tanto que miembro no implicado de su grupo social, adopta frente a A y B, se torna consciente de la intercambiabilidad de las posiciones que ocupan A y B.

A se da cuenta de que lo que a él le había parecido un patrón concreto de comportamiento, recortado a la medida de este niño y de estos padres, había sido desde siempre para B una norma que regulaba con carácter general la relación entre hijos y padres. Con esta adopción de la actitud de *neuter,* A forma el concepto

de un patrón de comportamiento socialmente generalizado, es decir, extendido a todos los miembros del grupo, patrón cuyas posiciones no están reservadas exclusivamente a ego y alter, sino que en principio pueden ser ocupadas por todos los miembros de su grupo social. Esta generalización del patrón de comportamiento tampoco puede dejar intacto el sentido imperativo que ese patrón entraña. De ahora en adelante, A entiende las interacciones en que A, B, C, D, ... emiten o cumplen los imperativos «q» o «r» como cumplimiento de la *voluntad colectiva* del grupo a la que A y B subordinan su voluntad combinada.

Es importante darse cuenta de que en esta etapa de conceptuación, A no entiende todavía los roles sociales y las normas en *el mismo* sentido que B. Ciertamente que los imperativos «q» y «r» ya no son considerados directamente como declaraciones fácticas de la voluntad de un hablante; sin embargo, la norma de acción, tal como A la entiende aquí todavía, no expresa aún otra cosa que el arbitrio generalizado de todos los otros, un imperativo generalizado en ese grupo, *y todo imperativo descansa a la postre en un arbitrio.* Lo único que A sabe es que las consecuencias de la acción, una vez normadas de esa forma, se han vuelto socialmente expectables dentro del grupo: quien pertenece al grupo de los padres o al grupo de los hijos y, de acuerdo con la norma correspondiente, emite en situaciones dadas «q» o «r» frente a un destinatario del otro grupo, puede esperar (en el sentido de un pronóstico) que por lo general se preste obediencia a esos imperativos. Pues si A, con su no obediencia al imperativo «q» emitido por B, contraviene a un patrón de comportamiento socialmente generalizado, no solamente vulnera el interés de B, sino también los intereses de todos los miembros del grupo, que esa norma encarna. A tiene que esperar en este caso sanciones del grupo, que serán ejecutadas por B, pero que cuentan con el respaldo de la autoridad del grupo.

Los pasos que hasta aquí hemos dado en la reconstrucción del concepto de norma de acción se refieren a la regulación colectiva del arbitrio de los participantes en la interacción, los cuales coordinan sus acciones a través de imperativos sancionados y de la satisfacción recíproca de intereses. Mientras sólo tengamos en cuenta el lado cognitivo-social de la normación de expectativas de comportamiento, a lo más que se llega es a los modelos de condicionamiento recíproco a través de probabilidades de éxito que nos resultan familiares por las éticas empiristas. A pue-

de saber qué es lo que B, C, D, ... *quieren decir* cuando apoyan sus imperativos en el imperativo de orden superior que representa una norma de acción. Pero todavía no ha entendido el componente semántico más decisivo del concepto de norma de acción: el carácter obligatorio de las normas de acción vigentes. Sólo con el concepto de validez normativa podría A superar por entero las asimetrías inscritas en la interacción socializadora.

Generalized other.—Mead vincula al concepto de rol social el sentido de una norma que *autoriza* a los miembros de un grupo a esperar en determinadas situaciones determinadas acciones unos de otros, y que a la vez los *obliga* a cumplir, ellos también, las expectativas de comportamiento justificadas de los otros: «Cuando afirmamos nuestros derechos, estamos provocando una respuesta definida, justo porque se trata de derechos que son universales, una respuesta que todo el mundo tendría que tener y que quizá tendrá. Ahora bien, esa respuesta está presente en nuestra propia naturaleza; en cierto grado estamos dispuestos a adoptar hacia cualquier otro la misma actitud si apela a nosotros. Cuando provocamos esa respuesta en los otros podemos adoptar la actitud del otro y después ajustar a ella nuestra conducta. Existen, pues, series completas de tales respuestas comunes en la comunidad en que vivimos, y a tales respuestas es a lo que llamamos «instituciones». La institución representa una respuesta común por parte de todos los miembros de la comunidad a una situación particular [...]. Uno apela al policía en demanda de auxilio, uno espera que el fiscal del Estado actúe, espera que el tribunal y sus distintos funcionarios sometan a juicio al delincuente. Adoptamos la actitud de todos esos órganos involucrados en la defensa de la propiedad; todos ellos, en tanto que proceso organizado, se encuentran en cierto modo en nuestras propias naturalezas. Cuando provocamos tales actitudes, estamos adoptando la actitud de lo que he llamado el "otro generalizado"» [45].

---

[45] MEAD (1934), 261. Sobre la ontogénesis de los conceptos normativo-sociales, cfr. E. TURIEL, «The Development of Social Concepts», en D. DE PALMA y J. FOLEY (eds.), *Moral Development*, Hillsdale (N. J.), 1975; ID., «Social Regulations and Domains of Social Concepts», en W. DAMON (ed.), *New Directions for Child Development*, I y II, San Francisco, 1978; W. DAMON, *The Social World of the Child*, San Francisco, 1977; H. G. FURTH, *The World of Grown-ups: Children's Conceptions of Society*, Nueva York, 1980.

En este pasaje, Mead habla del adulto socializado que ya sabe qué significa que una norma sea considerada *válida*; trata de explicar este concepto señalando que el actor que reclama un derecho está hablando desde la atalaya del «otro generalizado». Insiste a la vez en que esta instancia sólo surge como realidad social en la medida en que los miembros de un grupo social internalizan roles y normas. La autoridad de que está dotada la instancia del «otro generalizado» es la de una *voluntad general del grupo*; esa autoridad no coincide con el poder del *arbitrio generalizado de todos los particulares,* que se manifiesta en las sanciones de un grupo contra las desviaciones. Pero Mead piensa, coincidiendo aquí otra vez con Freud, que la autoridad de las normas por las que nos sentimos obligados surge por vía de internalización de las acciones con que *fácticamente se amenaza* y que fácticamente se ejecutan. Hasta ahora sólo hemos considerado la adquisición del patrón socialmente generalizado de comportamiento bajo su aspecto cognitivo. Pero en realidad, el muchacho aprende este patrón interiorizando las sanciones que aguardan a la violación de un imperativo generalizado y con ello *internalizando el poder con que el grupo social respalda* ese imperativo. El mecanismo de la adopción de la actitud del otro vuelve a operar aquí a nivel moral, mas esta vez a partir del poder sancionador del grupo y no del de las personas particulares de referencia. En la medida en que A ancla en la estructura de su sí mismo, es decir, en un sistema de controles comportamentales internos, esto es, morales, el poder con que, primero de forma fáctica, se le enfrentan las instituciones, el patrón generalizado de comportamiento cobra para él la autoridad de un «debes» (ya no sólo como imperativo) y, con ello, el tipo de validez normativa en virtud del cual tienen las normas fuerza vinculante.

Hemos visto cómo la autoridad de que disponen primero las personas particulares de referencia y que pasa después a la voluntad combinada de A y de B, se convierte mediante la generalización social de patrones de comportamiento en un arbitrio generalizado de todos los otros. Este concepto hace posible la idea de sanciones respaldadas por la voluntad colectiva de un grupo social. Pero esta voluntad, aunque generalizada, sigue siendo una voluntad de arbitrio. La autoridad del grupo consiste simplemente en que éste puede amenazar con sanciones, y ejecutarlas, en caso de que se lesionen intereses. Esta *autoridad*, que reviste la forma de simples *imperativos,* sólo se transforma en

autoridad normativa por medio de internalización. Sólo entonces surge la instancia del «otro generalizado» que sirve de fundamento a la validez normativa de las normas.

La autoridad del «otro generalizado» se distingue de una autoridad basada solamente en la capacidad de hacer uso de medios de sanción, en que descansa sobre el asentimiento. En cuanto A considera las sanciones del grupo *como suyas propias*, como sanciones dirigidas por él mismo contra sí mismo, tiene que *presuponer* su asentimiento a la norma cuya violación *censura* de esa forma. A diferencia de los imperativos socialmente generalizados, los instituciones poseen una validez que proviene del reconocimiento intersubjetivo, del asentimiento de los afectados: «En relación con la protección de nuestras vidas o de nuestra propiedad, asumimos la *actitud de asentimiento* de todos los miembros de la comunidad. Adoptamos el rol de lo que podemos llamar "el otro generalizado"» [46]. La actitud de conformidad con las normas que un hablante adopta en la ejecución de un acto de habla regulativo, la reconstruye Mead como adopción de la actitud del «otro generalizado»; con la actitud de conformidad con las normas, A da expresión a la postura de consenso normativo de los miembros del grupo.

Las posturas afirmativas que sirven de soporte a este consenso tienen, por de pronto, un *status* ambiguo. Por una parte *ya no* significan simplemente el «sí» con que un oyente sumiso responde al imperativo «q». Este «sí» equivaldría, como hemos mostrado, a una oración de intención que se referiría a la acción exigida $a_{(q)}$, con lo cual no representaría otra cosa que la simple expresión de un arbitrio, no ligado normativamente. Pero por otra parte esas posturas *no* tienen *todavía* el carácter de un «sí» a una pretensión de validez susceptible de crítica. Pues si no, tendríamos que suponer que la validez fáctica de las normas de acción descansa desde el principio y en todas partes en un consenso racionalmente motivado de todos los afectados, lo cual queda desmentido por el carácter represivo que se manifiesta en que las normas, al imponer obediencia, se tornan efectivas en forma de controles sociales. Y sin embargo, el control social que se ejerce a través de las normas vigentes en cada grupo no descansa solamente sobre la represión: «El control social depende del grado en que los individuos de una sociedad son capaces de asu-

46 MEAD (1964), 284.

mir la actitud de los demás que se encuentran implicados con ellos en empresas comunes [...] todas las instituciones sirven para controlar a los individuos que encuentran en ellas la organización de sus propias respuestas sociales» [47]. Esta frase sólo cobra un sentido preciso si entendemos *response* como respuesta a la pregunta de si una institución o una norma de acción *merece* ser reconocida en interés de todos los afectados.

Para el muchacho, esta cuestión está ya afirmativamente respondida antes de que pueda planteársele *como* cuestión. El momento de lo universal en el «otro generalizado» lleva todavía adherido el poder fáctico de un imperativo generalizado, pues ese concepto se forma por vía de internalización del poder de sanción de un grupo concreto. Sólo que en ese mismo momento de lo general está *también contenida ya* la pretensión, abierta a un examen interno por medio de razones, de que una norma sólo posee validez en la medida en que, en relación con la materia necesitada de regulación de que en cada sazón se trate, tenga en cuenta los intereses de *todos* los afectados y encarne, como voluntad del «otro generalizado», la voluntad que *todos*, cada cual en su *propio* interés, podrían formar *en común*. Es la desgarradura que caracteriza a la comprensión tradicionalista de las normas. Sólo cuando el poder de la tradición ha quedado quebrado hasta el punto de que la legitimidad de los órdenes vigentes puede ser considerada a la luz de alternativas hipotéticas pueden preguntarse los miembros de un grupo que, como grupo, dependen de la cooperación, es decir, del esfuerzo común para la consecución de fines colectivos, si las normas en cuestión regulan de tal modo el arbitrio de los afectados, que *cada uno de ellos* puede ver salvaguardado su interés. El caso es que con las categorías de la acción regulada por normas y la constitución de un mundo de relaciones interpersonales legítimamente reguladas queda abierta esta perspectiva, que Mead no persigue ya ontogenéticamente, sino que trata en conexión con la evolución social. La comprensión postradicional de las normas va entretejida con un concepto de racionalidad comunicativa que sólo puede actualizarse a medida que las estructuras del mundo de la vida se diferencian y los afectados desarrollan sus *propios* intereses divergentes. Pero antes de abordar este tema tenemos que ver cómo

47 MEAD (1964), 231.

se efectúa la construcción de un mundo *subjetivo*, complementaria de la del mundo social.

c) Identidad y necesidades.—Hemos considerado el proceso de socialización desde la perspectiva del desarrollo del niño, pero limitándonos al aspecto de la construcción de un mundo social que aparece al muchacho socializado como la realidad normativa del «otro generalizado». Al aprender a seguir normas de acción y a adoptar cada vez más roles, A adquiere la capacidad generalizada de participar en interacciones normativamente reguladas. Ciertamente que, adquirida esta competencia de interacción, el muchacho también puede adoptar frente a las instituciones una actitud objetivante, es decir, mirarlas como si se tratara de ingredientes no normativos de cada situación de acción. Pero A no podría entender el significado de la palabra «institución» si no hubiera adoptado de sus personas de referencia aquella actitud que es la única en que se pueden obedecer o violar normas. El muchacho sólo puede hacer referencia con un acto comunicativo a algo en el mundo social si sabe cómo adoptar una *actitud de conformidad con las normas* y cómo orientar su acción por pretensiones de validez.

Este *know how* es tal, que permite una reorganización de las propias disposiciones comportamentales: «El sí mismo es esencialmente una estructura social y se forma en la experiencia social» [48]. El tránsito desde la interacción mediada simbólicamente a la interacción regulada por normas no sólo posibilita el paso a un entendimiento modalmente diferenciado. No sólo significa la construcción de un mundo social, sino también la reestructuración simbólica de los motivos de la acción. Desde el punto de vista de la socialización del niño, este lado del proceso de socialización (*Vergesellschaftung*) se presenta como formación de una identidad.

Mead trata la formación de la identidad bajo el aspecto de una relación entre el *Me* y el *I*. La expresión *Me* designa la perspectiva desde la que el niño, al adoptar frente a sí mismo las expectativas del «otro generalizado», construye un sistema de controles internos del comportamiento. Por vía de internalización de roles sociales se forma una estructura de super-ego cada vez más integrada, que permite al agente orientarse por pretensiones

[48] MEAD (1934), 140.

normativas de validez. Al tiempo que este super-ego —el *Me*—, se forma el yo —el *I*—, el mundo subjetivo de las vivencias a las que cada uno tiene un acceso privilegiado: «El *I* reacciona al sí mismo (*Self*) que surge mediante la adopción de las actitudes de los otros. Mediante la adopción de esas actitudes, hemos introducido el *Me* y reaccionamos a él como *I*» [49]. Mientras que el concepto de *Me* parece estable, Mead se muestra vacilante en el empleo de la expresión *I*. Lo concibe como una instancia que, dentro del sí mismo, se separa de la instancia que representa a las normas sociales, y que eleva al sí mismo «por encima del individuo institucionalizado». Mas, por un lado, Mead entiende esa instancia como la espontaneidad de las ocurrencias, de los deseos, de los sentimientos, de los estados de ánimo, es decir, como un potencial de reacción que se dispara por encima de las orientaciones ancladas en el super-ego y que constituye frente al mundo externo el ámbito de lo subjetivo: «El *Me* exige cierta clase de *I* en la medida en que cumplimos obligaciones..., pero el *I* es siempre un poco distinto de lo que la situación misma exige... El *I* provoca el *Me* y al mismo tiempo reacciona a él» [50]. Y, por otro, Mead entiende el *I* como la capacidad generalizada de encontrar soluciones creadoras para situaciones en que está en juego algo así como la autorrealización de la persona: «Las posibilidades de nuestra naturaleza, esos tipos de energía a los que William James gustaba tanto de referirse, son posibilidades del sí mismo que están más allá de nuestra propia presentación inmediata. No sabemos qué son. Son en cierto modo los contenidos más fascinantes que podemos contemplar, en la medida en que somos capaces de captarlos. Gran parte del goce que nos causan las novelas, el cine, el arte, dimana de que al menos en la imaginación liberamos capacidades que pertenecen a nosotros mismos o que desearíamos que nos pertenecieran. Es en ellas donde se origina la *novedad* y es en ellas donde están ubicados nuestros más importantes valores. En cierto modo es la realización de ese sí mismo lo que continuamente estamos buscando» [51]. El *I* es a la vez el motor y el lugarteniente de una individuación

[49] MEAD (1934), 174. Sobre la relación entre adopción de perspectivas y conciencia moral, cfr. el informe bibliográfico de L. A. KURDEK, «Perspective Taking as the Cognitive Basis of Children's Moral Development», *Merrill-Palmer Quarterly*, 24, 1978, 3 ss.

[50] MEAD (1934), 178.

[51] MEAD (1934), 204.

que sólo puede conseguirse por socialización. Sobre este «yo» como instancia de la autorrealización volveré después.

En este momento sólo nos interesa el *I* en el sentido de una subjetividad que se levanta sobre el transfondo de un superego modelado según roles sociales: «Cuando un individuo se siente acorralado, se da cuenta de la necesidad de alcanzar una situación en que se le presente la oportunidad de hacer su contribución a la empresa, y no simplemente de ser el *Me* convencionalizado» [52]. Que Mead está pensando en ese mundo subjetivo de vivencias al que cada uno tiene un acceso privilegiado y que cada uno revela en sus manifestaciones expresivas ante los ojos de un público, queda de manifiesto en el siguiente pasaje: «Las situaciones en que uno puede dejarse ir, en que la propia estructura del *Me* abre la puerta al *I*, son favorables a la autoexpresión. Me he referido ya a la situación en que una persona puede sentarse con un amigo y decir lo que verdaderamente piensa sobre cualquier otro. Produce alegría poder dejarse ir de esta forma. Se dicen con toda naturalidad cosas que en otras circunstancias no se dirían, que ni siquiera se permitiría uno pensar» [53].

Consideradas las cosas desde un punto de vista ontogenético, el muchacho, a medida que se apropia cognitivamente el mundo social de relaciones interpersonales legítimamente reguladas, a medida que desarrolla el correspondiente sistema de controles internos y aprende a orientar su acción por pretensiones normativas de validez, traza unos límites cada vez más claros entre un *mundo externo* condensado en realidad institucional y el *mundo interno* de las vivencias espontáneas que no pueden salir al exterior a través de acciones conformes a las normas, sino sólo a través de la autopresentación comunicativa.

2. La autoridad de lo santo y el transfondo normativo de la acción comunicativa

En la sección anterior he expuesto de forma sistemática cómo Mead trata de explicar en términos reconstructivos la interacción

52 Mead (1934), 212.
53 Mead (1934), 213.

mediada simbólicamente y la acción ajustada a roles sociales. La primera de estas dos etapas de la interacción se caracteriza por la emergencia de un nuevo medio de comunicación, y la segunda por la normación de las expectativas de comportamiento. Mientras que en el primer caso la comunicación queda desligada de los gestos desencadenantes del comportamiento y se ajusta en adelante al empleo de símbolos, el tránsito a la acción regulada por normas significa que el control del comportamiento queda ligado a una base simbólica: quedan reestructurados simbólicamente, no ya sólo los medios de comunicación, sino también los esquemas de comportamiento y las disposiciones comportamentales. Como hemos señalado varias veces, Mead sólo reconstruye este paso evolutivo desde la perspectiva ontogenética del desarrollo del niño. Para el plano de la interacción socializadora con los padres tiene que suponer dadas en éstos la competencia interactiva y la competencia lingüística, que el niño adquiere en esa interacción. Esta restricción metodológica es legítima, mientras Mead se limita a tratar la génesis del sí mismo. Pero el propio Mead se da cuenta perfectamente de que con el tránsito desde el individuo a la sociedad [54] no tiene más remedio que volver a echar mano del tipo de consideración filogenética de que había hecho uso al explicar la interacción simbólicamente mediada [55]. De los supuestos relativos a teoría de la socialización, que Mead desarrolla en la parte precedente de su investigación, se sigue el primado genético de la sociedad sobre el individuo socializado: «... si el individuo sólo alcanza su sí mismo a través de la comunicación con otros, sólo a través de la elaboración de procesos sociales por medio de la comunicación significante, entonces el sí mismo (*self*) no puede anteceder al organismo social. Este tiene que existir previamente» [56]. Pero es curioso que Mead no haga ningún esfuerzo por explicar cómo pudo haberse desarrollado este «organismo social», normativamente integrado, a partir de las formas de socialización de la interacción mediada simbólicamente.

Mead establece comparaciones entre las sociedades humanas y las sociedades de insectos, compara las sociedades humanas con las sociedades de vertebrados, pero estas discusiones, en buena parte antropológicas, acaban conduciendo siempre al resultado

54 Tránsito que en el libro de Mead viene caracterizado por la cesura entre la tercera y la cuarta parte. Mead (1964), 227.
55 Mead (1934), 227 ss.
56 Mead (1934), 233.

de que el lenguaje de señales, la comunicación por medio de símbolos empleados con identidad de significado, hace posible un nuevo nivel de socialización: «El principio que he sugerido como básico para la organización social humana es la comunicación, un tipo de comunicación que se distingue del de otras especies que no tienen ese principio en sus sociedades» [57]. Aun cuando Mead estuviera en lo cierto, aun cuando los sistemas primitivos de gritos hubieran sido los que abrieron la senda evolutiva que condujo al *homo sapiens,* con ello no queda aún explicado el nacimiento de las instituciones.

Ciertamente que Mead recurre también en este pasaje al desarrollo cognitivo, el cual hace surgir del complejo de funciones de la acción instrumental un mundo objetivo de objetos perceptibles y manipulables: «Existe, como hemos visto, otra fase muy importante en el desarrollo del animal humano que quizá sea tan esencial como el habla para el desarrollo de la inteligencia típica del hombre, y que es el empleo de las manos para aislar objetos físicos» [58]. El mundo de los objetos físicos, como dice Heidegger en *Ser y tiempo* [59], se constituye como una «totalidad de conformidad»: «He subrayado la importancia de la mano en la construcción de ese entorno. Los actos del ser viviente son aquellos que conducen a fines tales como, por ejemplo, el ingerir alimentos. La mano se introduce entre el principio y el final de este proceso. Cogemos el alimento, lo manipulamos, y en lo que respecta a nuestra explicación del entorno podemos decir que nos lo presentamos a nosotros mismos como un objeto manipulable. La fruta que podemos tomar es algo que podemos coger con las manos. Puede ser una fruta que podamos ingerir o una representación de la misma en cera. Pero el objeto es una cosa física. El mundo de cosas físicas que nos rodea no es simplemente la meta de nuestro movimiento, sino un mundo que permite la ejecución del acto» [60]. A diferencia de Heidegger, que en su análisis del Ser-en-el-mundo, bastante insensible, por cierto, a los fenómenos de la socialización (*Vergesellschaftung*), hace suyo este motivo pragmatista, Mead sabe tan bien como Piaget que las acciones instrumentales están insertas en el sistema de

57 MEAD (1934), 253.

58 MEAD (1934), 237.

59 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* Tubinga, 1927, 66-89 [vers. cast.: *El Ser y el Tiempo,* México, 1951, 80-104].

60 MEAD (1934), 248 s.

cooperación de los miembros del grupo y presuponen una interacción regulada. El complejo de funciones de la acción instrumental no puede analizarse con independencia de las estructuras de cooperación, y la cooperación exige un control social que regule las actividades del grupo [61].

Pues bien, Mead hace derivar el control social que sirve para «integrar al individuo y sus acciones en el proceso social organizado de experiencia y conducta en el que está involucrado» [62], de la autoridad moral del «otro generalizado»: «La propia organización de la comunidad autoconsciente depende de que los individuos adopten la actitud de los otros individuos. Y el desarrollo de este proceso depende, como he indicado, de que se alcance la actitud del grupo en tanto que distinta de la de un individuo aislado, de que se alcance lo que he llamado un "otro generalizado"» [63]. Pero es curioso que Mead emplee la instancia del «otro generalizado», cuya filogénesis sería lo que habría que explicar, sólo en el papel de *explanans*; para la elucidación del concepto se limita a remitir, también aquí, donde de lo que se trata es de la filogénesis del consenso normativo, a los conocidos ejemplos tomados de la ontogénesis, sobre todo al ejemplo del partido de béisbol [64]. Mead procede circularmente: para explicar el tránsito *filogenético* desde la interacción mediada simbólicamente a la regida por normas echa mano de una instancia que ha introducido *ontogenéticamente,* aun cuando la ontogénesis de este «otro generalizado» no pueda a su vez explicarse sin recurrir a la filogénesis. Mi crítica mide a Mead por la tarea que él mismo se propone, a saber: la de distinguir tres etapas de la interacción con el propósito de aclarar su estructura desde dentro, esto es, desde la perspectiva de un participante y jerarquizarlas de suerte que cada una de ellas pueda ser comprendida a partir

61 En este aspecto, Scheler está más cerca del pragmatismo de Mead; cfr. su estudio sobre conocimiento y trabajo en M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Berna, 1960, 191 ss.

62 MEAD (1934), 255.

63 MEAD (1934), 256.

64 «He ilustrado esto con el ejemplo del juego de pelota en el que las actitudes de un conjunto de individuos están implicadas en una respuesta cooperativa en que los diferentes roles se implican unos a otros. En la medida en que un hombre toma la actitud de un individuo del grupo debe tomarla en su relación con la acción de los otros miembros del grupo. Y para ajustarse plenamente tendría que tomar la actitud de todos los implicados en el proceso» (MEAD [1934], 256).

de la anterior en el sentido de un proceso de aprendizaje reconstruible desde dentro. Para la comprensión de esta emergencia de un complejo de estructuras a partir de otro anterior, Mead apela, como hemos visto, a un único «mecanismo», a la adopción por parte de *ego* de las actitudes de *alter*. El significado de la actitud de conformidad con las normas, que un actor adopta cuando orienta su comportamiento de acuerdo con un rol social, lo explica Mead en términos de la posición del «otro generalizado»; y ésta se distingue a su vez por la autoridad de una voluntad general o supra-personal, que se ha despojado del carácter de un mero arbitrio, ya que el respeto que impone no viene urgido por sanciones *externas*. La autoridad del «otro generalizado» funciona de modo que las transgresiones pueden ser sancionadas porque las normas infringidas son válidas; es decir, las normas no pretenden ser válidas porque vayan asociadas con sanciones, pues de otro modo no podrían imponer a los actores *el deber* de obedecerlas, sino que sólo podrían forzarlos a plegarse a ellas. Y la represión abierta es incompatible, si no ya con el reconocimiento fáctico de las normas, sí al menos con el *sentido* de la validez de las mismas.

La validez normativa la hace derivar, pues, Mead de la autoridad exenta de sanción, es decir, de la autoridad moral del «otro generalizado». Esta instancia surge, ciertamente, por vía de una interiorización de las sanciones del grupo; pero esta explicación sólo puede ser válida para la ontogénesis, pues, para que puedan infligirse sanciones en nombre de los grupos, éstos tienen que haberse podido constituir antes como comunidades capaces de acción. Los participantes en las interacciones simbólicamente mediadas sólo pueden abandonar su condición de ejemplares de una especie animal con una adaptación innata a su entorno y convertirse en miembros de un colectivo con un mundo de la vida, en la medida en que se forma la instancia de un otro generalizado, o, como también podemos decir: en la medida en que se forma una conciencia colectiva o una identidad grupal. Si se sigue a Mead hasta este punto, no pueden eludirse las dos cuestiones siguientes:

En primer lugar, hubiera sido lógico buscar y analizar los fenómenos que permiten aclarar la estructura de las identidades de los grupos (o, dicho en lenguaje de Durkheim: las acuñaciones de la conciencia colectiva, sobre todo de la conciencia religiosa). Siempre que Mead toca esos fenómenos, los analiza recurriendo a conceptos propios del desarrollo de la personalidad, es decir, como estados de conciencia que se caracterizan por una fusión del *I* y del *Me,* del yo y del *super-ego*: «Donde el *I* y el *super-ego* pueden en cierto modo fundirse surge el peculiar sentido de exaltación propio de las actitudes religiosas y patrióticas, en que la reacción que uno provoca en otros es la respuesta que uno se da a sí mismo» [65]. Durkheim, por el contrario, estudia la fe religiosa y el patriotismo no como actitudes extraordinarias de los contemporáneos modernos, sino como expresión de una conciencia colectiva de profundas raíces en la historia de las asociaciones más primitivas, y que es nota constitutiva de la identidad de los grupos.

En segundo lugar, Mead no hace nada por mostrar cómo los símbolos sacros más arcaicos en que se manifiesta la autoridad del «otro generalizado» con anterioridad a toda validez normativa, surgen de la interacción mediada simbólicamente o, cuando menos, cómo se los puede entender como un residuo de esa etapa. Pues es manifiesto que este simbolismo religioso, en el sentido más lato, que aún no ha alcanzado el umbral del habla gramatical, constituye el núcleo arcaico de la conciencia normativa.

Por tanto, voy a entrar en la teoría de la religión de Durkheim para completar el programa reconstructivo que Mead se propuso. En la conciencia colectiva de Durkheim podemos identificar una raíz prelingüística de la acción comunicativa, raíz que tiene carácter simbólico y que puede, por ende, ser todavía «reconstruida», esto es, incluida en una investigación reconstructiva de la acción regida por normas [1]. Pero Durkheim no distingue suficientemente entre la comunidad de práctica ritual, que el simbolismo religioso crea, y la intersubjetividad generada lingüísticamente. De ahí que sea menester entrar en aquellas debilidades de la teoría de Durkheim que nos permitirán retomar el hilo (también descuidado por Mead) de la evolución del lenguaje [2]. Se trata del tránsito desde la interacción mediada simbólicamente al habla gramatical. La conocida estructura de los actos de habla podemos, cuando menos, hacerla plausible desde un punto de vista genético, entendiéndola como resultado de una

[65] MEAD (1934), 274.

integración de tres tipos de relación (cognitiva, moral y expresiva, con la naturaleza externa, con la identidad colectiva y con la naturaleza interna, respectivamente), que tienen sus raíces en lo prelingüístico. Naturalmente, este excurso no tiene la pretensión de ser una explicación causal del nacimiento del lenguaje ([3] y [4]). Con estos pasos quedan situadas y reconstruidas en el plano filogenético las estructuras que Mead había tenido que *dar por supuestas* en el plano de la interacción socializadora: las expectativas de comportamiento normadas y el habla gramatical. Ambas se complementan para dar la *estructura de la interacción lingüísticamente mediada regida por normas,* que constituye el punto de partida de la evolución sociocultural. Evolución que Mead y Durkheim coinciden a su vez en caracterizar por la tendencia a una lingüistización de lo sacro, que estudiaré en la sección siguiente. A medida que queda libre el potencial de racionalidad que la acción comunicativa comporta, el núcleo arcaico de lo normativo se disuelve y da paso a la racionalización de las imágenes del mundo, a la universalización del derecho y de la moral y a la aceleración de los procesos de individuación. Finalmente, en esta tendencia evolutiva basa Mead su proyección idealista de una sociedad integralmente racionalizada en términos comunicativos.

[1] Durkheim se ocupó durante toda su vida [66] de la elucidación de la validez normativa de las instituciones y de los valores [67], pero sólo en su obra tardía, que queda coronada en 1912 con su sociología de la religión [68], consigue poner al descubierto las raíces sacras de la autoridad moral de las normas sociales. De esta fase procede su conferencia *La détermination du fait moral*

66 Cfr. la minuciosa biografía de St. LUKES, *Émile Durkheim,* Londres, 1973. St. Lukes también ofrece una completa bibliografía de la obra de Durkheim (561 ss.) y bibliografía secundaria (591 ss.); véase también R. KÖNIG, «E. Durkheim», en KÄSLER, I (1976), 312 ss.

67 Ha sido sobre todo T. Parsons quien ha recibido la teoría de Durkheim; bajo este aspecto, cfr. T. PARSONS, *The Structure of Social Action,* Nueva York, 1949 a, 302 ss.; ID., «Durkheim's Contribution to Theory of Integration of Social Systems», en *Sociological Theory and Modern Society,* Nueva York, 1967. Véase también R. A. NISBET, *The Sociology of Emile Durkheim,* Nueva York, 1964; R. KÖNIG, *E. Durkheim zur Diskussion,* Munich, 1978.

68 E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* París, 1912 [*N. del T.*: cito por la edición siguiente: E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* P.U.F., París, 1968].

que Durkheim pronunció en 1906 ante la Sociedad Francesa de Filosofía [69]. En esa conferencia define su tarea de la siguiente forma: «Mostraremos que las reglas morales están investidas de una autoridad especial, en virtud de la cual son obedecidas por el hecho de mandar. Encontraremos así, aunque, eso sí, por medio de un análisis puramente empírico, una noción de deber, de la que daremos una definición que se acerca mucho a la que da Kant. La obligación constituye, pues, uno de los primeros caracteres de la regla moral» [70]. El fenómeno a explicar es, pues, el carácter obligatorio con que se presentan las normas sociales.

Durkheim circunscribe este fenómeno distinguiendo entre reglas técnicas que subyacen a las acciones instrumentales y reglas morales o normas que determinan la acción consensual de los participantes en la interacción. Y lo hace comparando esos dos tipos de reglas desde el punto de vista de «lo que acontece cuando estas diversas reglas son violadas» [71]. De la violación de una regla técnica válida se siguen consecuencias que en cierto modo guardan un nexo interno con la acción: la intervención en el mundo fracasa. El fin que se pretende no se realiza, produciéndose el fracaso de forma automática. Entre la regla de acción y la consecuencia se da una relación empírica o nómica. Por el contrario, la violación de una regla moral tiene como consecuencia una sanción que no puede entenderse como un fracaso que se produzca de manera automática. Entre la regla de acción y la consecuencia de la acción se da una relación de tipo convencional, en virtud de la cual el comportamiento conforme a la norma es recompensado y el desviante castigado. Así, por ejemplo, del concepto de comportamiento no higiénico pueden *inferirse* consecuencias empíricas, mientras que conceptos como asesinato o suicidio no tienen ningún contenido empírico comparable: « [...] no es posible extraer analíticamente de la noción de asesinato o de suicidio la más mínima noción de vituperio o de deshonra. El nexo que une aquí el acto y su consecuencia es un nexo *sintético*» [72].

69 «La détermination du Fait Moral», en E. DURKHEIM, *Philosophie et Sociologie,* P.U.F., París, 1967.

70 DURKHEIM (1967), 40.

71 DURKHEIM (1967), 48; de esta misma cuestión parto en mi distinción entre «trabajo» e «interacción»; cfr. HABERMAS, *Ciencia y técnica como «ideología»,* Madrid, 1984, 68 ss.

72 DURKHEIM (1967), 48.

Ahora bien, para establecer la comparación, Durkheim escoge con todo cuidado reglas de moral y no reglas del derecho estatuido o positivo. En el caso de las regulaciones legales o de las reglas administrativas, la comparación con las reglas técnicas [73] resulta lógica en la medida en que la relación convencional entre la regla legal y la sanción trata de asegurar la *observancia* de la norma de forma parecida a como la relación empírica entre la regla técnica y la consecuencia de la acción garantiza la *eficiencia* de la acción atenida a la regla. Esto también es válido en el caso derivado que representan las normas jurídicas sancionadas por el Estado; pero Durkheim se interesa por el *caso originario* de las normas preestatales. Su transgresión se castiga *porque* estas normas pretenden valer en virtud de la autoridad moral que poseen; gozan de esa validez no porque su observancia venga urgida por sanciones externas: «La expresión "autoridad moral" se opone a "autoridad material", a "supremacía física" [74]. Lo que hay que explicar en el caso de la validez de las normas morales es justamente la circunstancia de que posean una fuerza obligatoria que es donde se basan las sanciones en caso de violación de las reglas, y que por su parte no presupone sanciones. Es a *este* fenómeno al que apunta Durkheim con su comparación entre reglas técnicas y reglas morales: «Existen, pues, reglas que presentan este carácter peculiar: nos urgen a no realizar los actos que nos prohíben simplemente porque nos los prohíben. Es lo que se llama el carácter *obligatorio* de la regla moral» [75].

La explicación que en su conferencia ofrece Durkheim es todavía muy tentativa. *En primer lugar,* subraya dos características de los «hechos morales», a saber: el carácter impersonal que la autoridad moral posee *a)* y la ambivalencia afectiva que esa autoridad provoca en el actor *b).*

a) Durkheim hace suya la contraposición kantiana entre deber e inclinación, subrayando, por de pronto, el aspecto de que los preceptos morales guardan una relación de tensión con los intereses del individuo. Los imperativos de la autoconservación, el interés por la satisfacción de las necesidades privadas, en una palabra: las orientaciones de acción centradas en el propio individuo o las orientaciones de acción de tipo utilitarista no se encuentran sin más, en tanto que tales, en armonía con los requerimientos de la moral. Estos exigen más bien que el actor *se eleve por encima* de ellas. Este *desinterés* que se exige al agente moral está en correspondencia con la *universalidad* de las expectativas de comportamiento normadas moralmente, las cuales se dirigen a todos los miembros de una comunidad: «La moral empieza, pues, allí donde empieza la vinculación a un grupo del tipo que fuere» [76].

b) Durkheim conecta con la distinción kantiana entre deber e inclinación también bajo un segundo aspecto, a saber: el de que los preceptos morales ejercen sobre el individuo una coerción peculiar. El sujeto que actúa moralmente tiene ciertamente que someterse a una autoridad y en cierto modo hacer violencia a su propia naturaleza, pero de forma que es él mismo quien *asume* esas obligaciones y *hace suyas* esas exigencias morales.

Como la voluntad del agente moral no se pliega a un poder impuesto de forma externa, sino a una *autoridad que le impone respeto,* la cual, «a la vez que nos sobrepasa, es interior a nosotros» [77], la coerción moral tiene el carácter de una *superación de sí mismo.* Pero, por otro lado, Durkheim relativiza este dualismo haciendo derivar la fuerza vinculante de la obligación moral de una *coerción y, a la vez, de una atracción.* Lo moralmente bueno es al propio tiempo lo deseable; no podría resultar eficaz como *ideal* y despertar un *celo entusiasta* si no pusiera en perspectiva la satisfacción de necesidades reales: «Es menester, pues, que, aparte de su carácter obligatorio, el fin moral sea deseado y deseable; esta *deseabilidad* representa una segunda característica de todo acto moral» [78].

Tras esta fenomenología de lo moral, el *segundo* paso del análisis consiste en señalar las semejanzas que se dan entre la validez de las reglas morales y el aura de lo santo.

---

73 Para una comparación entre Durkheim y Weber, cfr. R. Bendix, «Two Sociological Traditions», en R. Bendix, G. Roth, *Scholarship and Partisanship,* Berkeley, 1971.

74 Durkheim (1967), 83.

75 Durkheim (1967), 49.

76 Durkheim (1967), 41.

77 Durkheim (1967), 62.

78 Durkheim (1967), 50.

ad a) Cuando se investiga las creencias míticas y el comportamiento ritual en las sociedades primitivas, nos topamos con un deslinde de los ámbitos sacros y profanos de la vida: «Lo sacro es... *lo puesto aparte, lo separado.* Se caracteriza porque no puede mezclarse con lo profano sin dejar de ser él mismo. Toda mezcla, incluso todo contacto, tiene el efecto de profanarlo, esto es, de despojarlo de todos sus atributos constitutivos. Mas esta separación no pone en un mismo plano los dos órdenes de cosas así separadas; la solución de continuidad que se da entre lo sagrado y lo profano pone de manifiesto que no existe entre ellos una medida común, que son radicalmente heterogéneos, inconmensurables, que el valor de lo sagrado es incomparable al de lo profano» [79]. La actitud ante lo sagrado, lo mismo que frente a la autoridad moral, se caracteriza por la entrega y el autoextrañamiento: en la adoración de lo santo durante las acciones cultuales, en la observancia de los preceptos rituales, etc., el creyente se extraña de sus orientaciones de acción profanas, esto es, egocéntricas y utilitaristas. Aun a costa de ignorar los imperativos de la autoconservación y de sacrificar sus intereses personales, entra en comunicación con todos los demás creyentes; se funde con el poder impersonal de lo sacro, el cual trasciende todo lo meramente individual.

ad b) Lo santo despierta, además, la misma actitud ambivalente que la autoridad moral, pues lo santo está rodeado de un aura que, a la vez, espanta y atrae, aterroriza y encandila: «El Ser sagrado es, en cierto sentido, el Ser prohibido al que uno no osa violar; pero es también el Ser bueno, amado, buscado» [80]. En el aura misma se expresa la intangibilidad de lo a la vez deseado, la proximidad en la distancia [81]: «El objeto sagrado nos inspira, si no miedo, sí un respeto que nos mantiene lejos de él. Pero al tiempo es objeto de amor y deseo; tendemos a acercarnos a él, suspiramos por él. He aquí un doble sentimiento que parece contradictorio, pero que no por ello es menos

79 DURKHEIM (1967), 80.

80 DURKHEIM (1967), 41.

81 De forma parecida describe Walter Benjamin el aura de la obra de arte como «manifestación única de una lejanía»; W. B., «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, en *Ges. Schriften,* I, 2.ª parte, 431 s. [Versión castellana. «La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica», en *Discursos interrumpidos,* I, Madrid, 1982[2], 15-57].

real» [82]. Lo santo genera y estabiliza aquella ambivalencia que era nota característica de los sentimientos de obligación moral.

De las *analogías estructurales que se dan entre lo santo y lo moral,* Durkheim concluye que la moral tiene una base sacra. Sienta la tesis de que las reglas morales reciben en última instancia su fuerza vinculante de la esfera de lo santo. Así explica el hecho de que los preceptos morales encuentren obediencia sin estar conectados con sanciones externas. El respeto que causan los preceptos morales, al igual que las sanciones internas de vergüenza y de culpa que la violación de las normas provoca, los entiende como un eco de reacciones arcaicas enraizadas en lo sacro: «La moral dejaría de ser la moral si no contuviera ya en sí nada religioso. Así, el horror que nos inspira el crimen es comparable en todos sus aspectos con el que el sacrilegio inspira a los creyentes; y el respeto que nos inspira la persona humana es difícil de distinguir, si no es en sus matices, del respeto que el creyente de cada religión tiene por las cosas que considera sagradas» [83]. Lo mismo que a Max Weber, también a Durkheim se le plantea el problema de si una moral secularizada puede en general tener consistencia, y es evidente que no puede tenerla si secularización significa a la vez «profanización» en el sentido de una reinterpretación utilitarista de la moral. Pues con ello, se haría desaparecer el fenómeno moral básico, que es el carácter obligatorio de las normas consideradas válidas (como acaece en todas las éticas de orientación empirista) [84].

Tras haber probado que la moral tiene su base en lo sacro, Durkheim intenta en un *tercer paso* esclarecer el origen de lo sacro y con ello también el significado de la autoridad moral. Y aquí se hace sentir el vínculo, aún no roto, de Durkheim con la tradición de la filosofía de la conciencia. Las religiones se componen de creencias y prácticas rituales. Partiendo de las creencias, Durkheim entiende la religión como expresión de una conciencia colectiva, supraindividual. Ahora bien, la conciencia, por

82 DURKHEIM (1967), 54.

83 DURKHEIM (1967), 83.

84 «En la moral de Spencer, por ejemplo, se da un desconocimiento completo de qué es lo que constituye a la obligación. Para él, la pena no es otra cosa que la consecuencia mecánica del acto (esto se ve de forma particularmente clara en su obra de pedagogía a propósito de los castigos escolares). Esto supone un desconocimiento radical de las características de la obligación moral» (DURKHEIM [1967], 50).

virtud de su estructura intencional, es siempre conciencia de algo. De ahí que Durkheim busque el objeto intencional, el objeto del mundo de representaciones religiosas; se pregunta por la realidad que los conceptos de lo santo representan. La respuesta que da la propia religión es clara: el Ser divino, el orden mítico del mundo, los poderes sacros, etc. Pero para Durkheim, detrás de todo ello se oculta «la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente». Pues la sociedad o el colectivo que con su asociación forman los miembros del grupo, en una palabra: «la persona colectiva», tiene una estructura tal que trasciende la conciencia de las personas individuales a la vez que les es inmanente. Además, la sociedad posee todas las características de una autoridad moral que impone respeto. Durkheim introduce este argumento a la manera de una prueba de la existencia de Dios: «Si existe una moral, si existe un sistema de deberes y obligaciones, es preciso que la sociedad sea una persona moral cualitativamente distinta de las personas individuales que comprende, y de la síntesis de las cuales resulta» [85]. Esta entidad, la sociedad, sólo podría ser reconocida e intuida, por de pronto, en las formas de lo sacro.

Pero aun prescindiendo de que conceptos tales como «conciencia colectiva» y «representación colectiva» conducen a una personalización de la sociedad, es decir, a asimilar la sociedad a un sujeto en gran formato, la explicación de Durkheim es circular. La moral es reducida a lo santo, y lo santo a las representaciones colectivas de una entidad que por su parte ha de consistir en un sistema de normas obligatorias. Pese a todo, con su trabajo sobre los fundamentos sacros de la moral, Durkheim se abrió un camino que lo condujo a investigaciones etnológicas, y en particular a ocuparse de los sistemas totemistas australianos[86]. Estos estudios conducen finalmente a un esclarecimiento de la estructura simbólica de lo santo y a una interpretación no positivista de la conciencia colectiva.

En ellos Durkheim parte otra vez de la división del universo en dos ámbitos rigurosamente separados, el de lo sacro y el de lo profano. Ahora distingue más netamente entre fe y praxis, entre las interpretaciones míticas del mundo y las acciones rituales, entre la relación cognitiva y la relación activa con los objetos sacros. Pero en ambas se expresan las mismas actitudes. Otra vez describe Durkheim lo santo insistiendo en su carácter impersonal, que impone respeto, que anonada a la vez que eleva, que provoca entusiasmo, que conduce al desprendimiento y a la superación de uno mismo, y al olvido de los propios intereses. Una vez más analiza el peculiar parentesco entre los aspectos de salvación y de espanto: «Sin duda, los sentimientos que inspiran unas y otras no son idénticos: una cosa es el respeto y otra el asco y el horror. Sin embargo, para que los gestos sean los mismos en ambos casos es preciso que los sentimientos expresados no difieran en naturaleza. Y, en efecto, hay horror en el respeto religioso, sobre todo cuando es muy intenso, y el miedo que inspiran los poderes malignos va acompañado siempre de cierto carácter reverencial. Los matices por los que se diferencian estas dos actitudes son a veces tan fugitivos, que no siempre es fácil decir en qué estado de ánimo se encuentran exactamente los creyentes» [87].

Pero dado el material empírico con que cuenta, Durkheim se ve ahora en la necesidad de destacar con más claridad el *status simbólico de los objetos sagrados*. En el caso de las plantas y de los animales totémicos se impone la evidencia de su carácter simbólico: son lo que significan. Los tabúes impiden que se los trate como cosas profanas; por ejemplo, que sean consumidos como alimentos. Todos los objetos sagrados, sean banderas, emblemas, adornos, tatuajes, ornamentos, representaciones, ídolos u objetos y sucesos naturales, comparten este *status* simbólico. Figuran como signos con un significado convencional, y tienen todos el mismo núcleo semántico; representan el poder de lo santo, son «ideales colectivos que se han fijado sobre objetos materiales» [88]. Esta formulación proviene de un interesante artículo en que Durkheim da a su teoría de la conciencia colectiva la forma de una teoría de las formas simbólicas: «[...] las representaciones colectivas sólo se pueden constituir encarnándose en objetos materiales, en cosas, en seres de todo tipo, en figuras, en movimientos, en sonidos, en palabras, etc., que les dan forma externa y las simbolizan, ya que sólo expresando sus sen-

85 DURKHEIM (1967), 58.
86 DURKHEIM (1968).

87 DURKHEIM (1968), 586.
88 E. DURKHEIM, «Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales», *Scientia*, XV (1914), 206-221; reimpreso en DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, ed. por Jean-Claude Filloux, París, 1970, 314-332; la cita es de la p. 327.

timientos, traduciéndolos mediante un signo, simbolizándolos externamente, pueden las conciencias individuales, cerradas por naturaleza las unas a las otras, sentir que están en comunión y que vibran al unísono. Las cosas que cumplen este papel participan necesariamente de los mismos sentimientos que los estados mentales que representan y, por así decirlo, materializan. Se las respeta, teme y desea como a fuerzas protectoras» [89].

El medio que constituyen los símbolos religiosos ofrece una clave para la solución de un problema que Durkheim formula en estos términos: ¿cómo podemos pertenecernos por entero a nosotros mismos y también completamente a otros?, ¿cómo podemos a la vez estar en nosotros y fuera de nosotros? Los símbolos religiosos tienen el mismo significado para todos los miembros del grupo y, sobre la base de esta semántica sacra unitaria, hacen posible un tipo de intersubjetividad, que todavía se mueve aquende los papeles comunicativos de primera, segunda y tercera persona, pero que, pese a ello, rebasa el umbral de un simple contagio afectivo de tipo colectivo.

Durkheim investiga este consenso, normativo en esencia, aún prelingüístico, pero mediado simbólicamente, analizando las prácticas rituales. Considera el rito como el componente más originario de la religión. Las convicciones religiosas están ya formuladas lingüísticamente; son patrimonio de una comunidad religiosa cuyos miembros renuevan la conciencia de su comunión por medio de acciones cultuales. La fe religiosa es siempre fe de un colectivo; surge de una praxis a la que simultáneamente interpreta. Esta práctica ritual es descrita, de entrada, por Durkheim en términos mentalistas, en términos de conciencia colectiva: «Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son formas de actuar que no nacen sino en el seno de los grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, mantener o recrear ciertos estados mentales de esos grupos» [90]. Pero la religión no es entendida ya *more positivista* como una especie de teoría que, aunque sea en cifra, representa a la sociedad en conjunto [91]. La equiparación reificante del referente de los enunciados en que las creencias se expresan, con la entidad del plexo de la vida social es superada en favor de una concepción dinámica. En cuanto se

[89] DURKHEIM (1970), 328.
[90] DURKHEIM (1968), 13.
[91] PARSONS (1949 a), 426, habla con razón de un «residuo positivista».

ve en la práctica ritual el fenómeno originario, el simbolismo religioso puede ser entendido como medio para una forma especial de interacción simbólicamente mediada. Esta, la práctica ritual, sirve a una comunión realizada comunicativamente.

Las acciones rituales permiten inferir que lo sacro es expresión de un consenso normativo que es actualizado regularmente: «No hay ninguna sociedad que no sienta la necesidad de reavivar y reafirmar a intervalos regulares los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que forman su unidad y su personalidad. Esta reanimación no puede obtenerse si no es por medio de reuniones, de asambleas, de congregaciones en que los individuos, estrechamente en contacto los unos con los otros, reafirman en común sus sentimientos comunes. De ahí esas ceremonias que, por su objeto, por los resultados que producen, por los procedimientos que en ellas se emplean, no difieren en su naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. ¿Qué diferencia esencial hay entre una asamblea de cristianos celebrando las principales estaciones de la vida de Cristo, o de judíos celebrando la salida de Egipto o la promulgación del Decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando la institución de una nueva carta moral o cualquier gran acontecimiento de la vida nacional?» [92]. Con ceremonias de este tipo no se *representa* nada: son más bien la puesta en efecto, repetida a título de paradigma, de un consenso que de esta forma queda a la vez renovado, y cuyos contenidos son peculiarmente autorreferenciales. Se trata de variaciones sobre un mismo tema, a saber: la presencia de lo santo; y lo santo, a su vez, no es más que la forma bajo la que el colectivo hace experiencia de su «unidad y personalidad». Como el acuerdo normativo básico que se expresa en la acción común *recrea* y *mantiene* la identidad del grupo, el hecho de la persistencia del consenso constituye a la vez su contenido esencial.

El concepto de conciencia colectiva experimenta un desplazamiento correspondiente. Mientras que inicialmente Durkheim había entendido la conciencia colectiva como la totalidad de las representaciones dotadas de autoridad social que son compartidas por todos los miembros de la sociedad, en el contexto del análisis del rito esa expresión se refiere no tanto a los contenidos como a la estructura de una identidad grupal creada y renovada

[92] DURKHEIM (1968), 610.

mediante la común identificación con lo santo. La *identidad colectiva* se constituye en forma de un consenso normativo; bien es verdad que no puede tratarse de un consenso *alcanzado*, puesto que la identidad de los miembros del grupo se constituye cooriginariamente con la identidad del grupo. Pues lo que convierte al individuo en persona es aquello en que coincide con todos los demás miembros de su grupo social. Es, en términos de Mead, el *Me*, que representa en el adulto socializado la autoridad del otro generalizado. Durkheim adopta aquí una posición parecida a la de Mead: «Cabe, pues, ... decir desde este punto de vista que lo que convierte al hombre en una persona es aquello que lo confunde con los otros hombres, aquello que hace de él un hombre y no tal hombre. El sentido, el cuerpo, en una palabra, todo aquello que individualiza es, por el contrario, considerado por Kant como antagonista de la personalidad. Esto es así porque la individuación no es en modo alguno la característica esencial de la persona» [93]. La identidad de la persona sólo es, por de pronto, el reflejo de la identidad colectiva; ésta asegura la solidaridad social, por así decirlo, «mecánicamente».

[2] Esta teoría permite colmar el hueco filogenético que presentaba la construcción de Mead. La identidad colectiva tiene la forma de un consenso normativo que se forma en el medio que constituyen los símbolos religiosos y que se interpreta a sí mismo en la semántica de lo sacro. La conciencia religiosa, la cual garantiza la identidad, se regenera y mantiene a través de la práctica ritual. Mas, por otro lado, cabe recurrir a la teoría de la comunicación de Mead para obtener respuestas exploratorias a algunas cuestiones que la teoría de Durkheim deja abiertas. Me refiero a la cuestión del nacimiento del simbolismo religioso *a)*, a la cuestión de cómo la solidaridad del colectivo, que Durkheim concibe monolíticamente, se ramifica en el sistema de instituciones sociales *b)*, y, finalmente, a la cuestión paralela de cómo entender la individualidad de los miembros del grupo cuando se parte del concepto durkheimiano de identidad colectiva *c)*. Tras *b)* y *c)* se esconden las dos cuestiones fundamentales de la teoría clásica de la sociedad: la de cómo es posible el orden social o la integración social y la de cómo se relacionan entre sí individuo y sociedad.

93 Durkheim (1968), 388.

a) Si colocamos la identidad colectiva de Durkheim en el lugar del «otro generalizado» de Mead, resulta lógico considerar el simbolismo de las primitivas religiones tribales a la luz de la construcción que hace Mead del tránsito desde la interacción simbólicamente mediada a la interacción regida por normas. Hemos visto cómo las señales, o, como dice Mead, los «gestos significantes» no pueden funcionar ya, a diferencia de los gestos expresivos de los animales, como elemento desencadenante ante el que «se arranca» el organismo con un programa comportamental en parte aprendido y en parte innato a su especie. Pero también hemos visto que en la etapa de la interacción simbólicamente mediada la coordinación de la acción permanece inserta en un tipo de regulación del comportamiento, que funciona prelingüísticamente y que en última instancia se apoya en residuos de instintos. Los actos comunicativos realizados con medios simbólicos no pueden por sí solos coordinar las acciones de los participantes en la interacción, y ello tanto menos, cuanto más progresa el desarrollo cognitivo, el cual lleva aparejada una actitud objetivante por parte de los actores frente a un mundo de objetos perceptibles y manipulables. A medida que se desarrollan la percepción de objetos y la acción teleológica, del lenguaje de señales se diferencian componentes proposicionales que más tarde toman la forma explícita de oraciones enunciativas y de oraciones de intención. Hemos visto que un hablante no puede sustituir mediante el empleo comunicativo de *estas* oraciones los efectos de vínculo del lenguaje de señales. Por eso presumo una escisión del medio de comunicación, escisión que estaría en correspondencia con la separación de los ámbitos sagrado y profano: el simbolismo religioso, que hace posible un consenso normativo y que con ello ofrece la base para una coordinación ritual de la acción, es la parte arcaica que queda de la etapa de la interacción simbólicamente mediada, cuando empiezan a afluir a la comunicación las experiencias provenientes de ámbitos que se caracterizan por una relación de estructura cada vez más marcadamente proposicional con los objetos perceptibles y manipulables. Los símbolos religiosos quedan despojados de sus funciones de adaptación y de dominación de la realidad y se especializan en conectar con el medio de la comunicación simbólica las disposiciones comportamentales y las energías pulsionales que se desligan de los programas innatos.

Abonan esta hipótesis las observaciones de Durkheim sobre el papel de los paleosímbolos en el contexto de la práctica ritual: «Que un emblema sea para toda clase de grupos un útil centro de adhesión y de reunión es algo que no necesita demostración alguna. Al expresar la unidad social bajo una forma material, la hace más sensible a todos y, aunque sólo fuera por esta razón, el empleo de símbolos emblemáticos tuvo que generalizarse rápidamente en cuanto nació la idea. Pero, además, esta idea tuvo que brotar espontáneamente de las condiciones de la vida en común, pues el emblema no es solamente un procedimiento cómodo que hace más claro el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma; sirve para crear ese sentimiento: es él mismo un elemento constitutivo de él. Pues por lo que a ellas atañe, las conciencias individuales están cerradas las unas a las otras; no pueden comunicar si no es por medio de signos en que quedan traducidos sus estados interiores. Para que el comercio que entre ellas se establece pueda desembocar en una comunión, es decir, en una fusión de todos los sentimientos particulares en un sentimiento común, es necesario, pues, que los signos que los manifiestan lleguen a fundirse en una sola y única resultante. Es la aparición de esta resultante la que hace vibrar a los individuos al unísono y la que les hace cobrar conciencia de su unidad moral. Es al emitir un mismo grito, al pronunciar una misma palabra, al ejecutar un mismo gesto relativo a un mismo objeto cuando se ponen y se sienten de acuerdo» [94].

Saltan a la vista las semejanzas estructurales que existen entre las acciones rituales y las interacciones mediadas simbólicamente, regidas a través de señales. Los paleosímbolos poseen un significado aún no diferenciado modalmente y disponen, a la manera de las señales, de la capacidad de gobernar el comportamiento. Por otra parte, las acciones rituales han perdido sus funciones adaptativas; sirven a la creación y mantenimiento de una identidad colectiva, merced a la cual el control de la interacción puede pasar de un programa genético anclado en el organismo individual, a un programa cultural intersubjetivamente compartido. Este programa sólo puede «emitirse» si está asegurada la unidad intersubjetiva de una comunidad de comunicación. El grupo puede constituirse como colectivo porque la economía de motivos de los individuos asociados queda organizada

[94] DURKHEIM (1968), 329.

simbólicamente y estructurada a través de *unos mismos* contenidos semánticos. El carácter predominantemente apelativo-expresivo de los ritos indica que los residuos instintivos son absorbidos y sublimados simbólicamente, quizá sobre la base de ritualizaciones que en los animales aparecen característicamente en el ámbito afectivamente ambivalente de los actos de embestida [95].

b) Si, como hemos propuesto, entendemos por conciencia colectiva un consenso a través del cual se crea la identidad del colectivo correspondiente, hay que explicar cómo se relacionan esta estructura simbólica, creadora de unidad, con la diversidad de las instituciones y de los individuos socializados. Durkheim habla de que todas las grandes instituciones se originan en el espíritu de la religión [96]. Esto sólo puede significar, por de pronto, que la validez normativa tiene fundamentos morales y que por su parte la moral tiene sus raíces en lo sacro; en un principio, las normas morales y jurídicas tenían, ellas también, el carácter de preceptos rituales. Pero cuanto más se diferencian las instituciones, tanto más laxa se hace su conexión con la praxis ritual. Ahora bien, una religión no sólo consta de acciones cultuales. Quiero decir que el origen religioso de las instituciones sólo llega a tener un sentido no-trivial si tomamos en consideración las imágenes religiosas del mundo como eslabón entre la identidad colectiva, de un lado, y las instituciones, de otro.

En las sociedades pertenecientes a las «civilizaciones», las imágenes del mundo desempeñan, entre otras cosas, la función de legitimar la dominación política. Ofrecen un potencial de fundamentación que puede utilizarse para la justificación del orden político, de los fundamentos institucionales de la sociedad. Con ello sirven de sostén a la autoridad moral, a la validez de las normas básicas. Como Weber subrayó, la fuerza legitimatoria de las imágenes religioso-metafísicas del mundo se explica ante todo por la circunstancia de que el saber cultural puede encontrar un asentimiento racionalmente motivado. Pero la situación es distinta en el caso de las imágenes del mundo todavía no elaboradas intelectualmente, con que nos topamos en las sociedades tribales, imágenes que ciertamente proporcionan un potencial de justificación de tipo narrativo, pero que están todavía

[95] I. EIBL-EIBESFELD, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, Munich, 1967, 109 ss.; 179 ss.

[96] DURKHEIM (1968), 598.

tan inextricablemente entrelazadas con el sistema institucional que más que *legitimarlo a posteriori* lo que en realidad hacen es que ese sistema pueda autoexplicitarse en ellas. Estas imágenes del mundo establecen una conexión analógica entre el hombre, la naturaleza y la sociedad, conexión que es concebida como una totalidad mediante categorías que representan poderes míticos. Como estas imágenes del mundo proyectan una totalidad en que todo guarda correspondencia con todo, fijan subjetivamente la identidad colectiva del grupo o de la tribu al orden cósmico, e integran éste con el sistema de instituciones sociales. En el caso límite, la imagen del mundo funciona como especie de correa de transmisión que transforma el consenso religioso básico en energías de solidaridad social, a las que encauza por las instituciones sociales prestando a éstas autoridad moral.

Pero, para un análisis de esta conexión entre consenso normativo, imagen del mundo y sistema de instituciones, resulta de especial interés el hecho de que tenga lugar a través de los canales de la comunicación lingüística. Mientras que las acciones rituales se mueven en un nivel prelingüístico, las imágenes religiosas del mundo están conectadas con la acción comunicativa. Y de las imágenes del mundo, por arcaicas que sean, se nutren las interpretaciones que se hacen de la situación y que penetran en la comunicación cotidiana; y, a su vez, sólo a través de este proceso de entendimiento pueden las imágenes del mundo reproducirse. A esta conexión retroalimentativa deben esas imágenes la *forma* de saber cultural, de un saber que se apoya, así en experiencias cognitivas como en experiencias provenientes de la integración social. No puede afirmarse que en las partes epistemológicas de su sociología de la religión Durkheim descuide por completo el papel del lenguaje: «El sistema de conceptos con que pensamos en la vida corriente es el que viene expresado por el vocabulario de nuestra lengua materna, pues cada palabra traduce un concepto» [97]. Pero la comunalidad del consenso normativo ritualmente consumado y la intersubjetividad del saber creada a través de actos de habla quedan ambas subsumidas, con excesivo apresuramiento, bajo un mismo concepto de conciencia colectiva. De ahí que no quede claro cómo extraen las instituciones su validez del hontanar religioso del que mana la solidaridad social. Este problema sólo puede resolverse si tenemos presente que la práctica profana diaria discurre a través de procesos de entendimiento lingüísticamente diferenciados y obliga a una especificación de pretensiones de validez en relación con la adecuación de las acciones a las situaciones, dentro del contexto normativo de roles e instituciones [98]. La acción comunicativa es, pues, el punto no tenido suficientemente en cuenta por Durkheim, en que *se ramifican* las energías de la solidaridad social.

c) Esta no atención a la dimensión del entendimiento lingüístico explica también el insatisfactorio dualismo que Durkheim afirma acerca de la relación entre individuo y sociedad. El sujeto se disgrega, ésta es su idea, en dos componentes heterogéneos, en un componente no socializado, sujeto a intereses egoístas y a los imperativos de la autoconservación, de un lado, y en un componente moral troquelado por la identidad grupal, de otro: en «un ser individual que tiene su base en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por lo mismo, estrechamente limitado, y en un ser social que representa en nosotros a la más alta realidad que, en el orden intelectual y moral, nos es dado conocer por observación: me refiero a la sociedad» [99]. La división del universo social en un ámbito de lo profano y un ámbito de lo sagrado se reproduce en el plano psicológico en la oposición entre cuerpo y alma o entre cuerpo y espíritu, en el antagonismo entre inclinación y deber, entre sensibilidad y entendimiento. Aquí, Durkheim permanece ligado con más claridad que en ninguna otra parte a las categorías mentalistas de la filosofía de la conciencia. Distingue entre estados de conciencia individual y de conciencia colectiva, pero considera ambos tipos como estados de conciencia del individuo: «En realidad se dan en él dos grupos de estados de conciencia que contrastan por sus orígenes, por su naturaleza y por los fines a que tienden. Los unos no expresan otra cosa que nuestro organismo y los objetos con que éste se encuentra más directamente en relación. Al ser estrictamente individuales, no nos vinculan más que a nosotros mismos

97 DURKHEIM (1968), 619.

98 De esta cuestión parte la crítica de Parsons a Durkheim; Parsons echa en falta una distinción clara entre el plano de los valores culturales y el plano de los valores institucionalizados; esto es, de las normas, que a través de los roles sociales establecen una relación con la situación, PARSONS (1967 b); cfr. también G. MULLINGAN, B. LEDERMAN, «Social Facts and Rules of Practice», *AJS*, 83, 1977, 539 ss.

99 DURKHEIM (1968), 23.

y no podemos desligarlos de nosotros, lo mismo que no podemos desligarnos de nuestro cuerpo. Los otros, en cambio, nos vienen de la sociedad; la traducen en nosotros y nos vinculan a algo que nos sobrepasa. En su calidad de colectivos son impersonales; nos hacen volvernos a los fines que nos son comunes con los otros hombres; por medio de ellos y sólo por medio de ellos podemos entrar en comunión con el otro» [100].

El individuo debe su identidad como persona exclusivamente a la identificación con, o a la interiorización de, características de la identidad colectiva; la identidad personal es reflejo de la colectiva: «No es, pues, cierto que seamos tanto más personales cuanto más individualizados estemos» [101]. El único principio de individuación son las localizaciones espacio-temporales del cuerpo y las pulsiones naturales que el organismo introduce en el proceso de socialización: «las pasiones», como dice Durkheim evocando la tradición clásica. Pero si se piensa en lo fuertemente marcadas que están las vivencias subjetivas por la cultura, esa tesis no resulta plausible. Por lo demás, el propio Durkheim se refiere a aquellos fenómenos que Frazer documenta bajo la rúbrica de «totemismo individual». En muchas tribus australianas se encuentran totems no sólo para el clan en su conjunto, sino también para los individuos particulares; son concebidos como un alter ego, con la función de patrón protector. Estos totems individuales no son totems adscritos, como el colectivo, sino que normalmente se *adquieren* por vía de imitación ritual. En otros casos su adquisición es optativa: sólo se esfuerzan por adquirir un totem propio aquellos que quieren destacar sobre el colectivo [102]. Al igual que acontece con la costumbre universalmente extendida de poner nombres, se trata aquí de un dispositivo de diferenciación de identidades personales. Permite caracterizar una diversidad no sólo de cuerpos, sino también de personas. Es, pues, manifiesto que también la individualidad es un fenómeno generado socialmente, el cual es resultado del proceso mismo de socialización y no expresión de unas pulsiones residuales que escapen a la socialización.

Mead concibe la identidad personal, lo mismo que Durkheim, como una estructura que nace de la adopción de expectativas de

[100] DURKHEIM (1970), 330.
[101] DURKHEIM (1968), 389.
[102] DURKHEIM (1968), 223 ss.

comportamiento socialmente generalizadas: el *Me* es el conjunto organizado de actitudes que se adoptan de las personas de referencia [103]. Pero, a diferencia de Durkheim, Mead parte de que la formación de la identidad tiene lugar a través del medio de la comunicación lingüística; y como la subjetividad de las intenciones, deseos y sentimientos del individuo no puede sustraerse en modo alguno a ese medio, las instancias del *I* y del *Me,* del yo y del super-ego, tienen que dimanar del *mismo* proceso de socialización. Mead adopta a este respecto una convincente posición, antitética a la de Durkheim: el proceso de socialización es a la par un proceso de individuación. Mead basa su tesis en la diversidad de las perspectivas ligadas a las posiciones que adoptan el hablante y el oyente. Como principio de individuación introduce Mead, no el cuerpo, sino una *estructura de perspectivas* que viene dada con los papeles *comunicativos* de primera, segunda y tercera persona. Al introducir la expresión *Me* para designar la identidad del individuo socializado, Mead establece una conexión sistemática entre la adopción de roles, a través de la cual se opera la socialización, y la situación de habla en que el hablante y el oyente entablan relaciones interpersonales como miembros de un grupo social. *Me* representa la imagen que *ego* presenta a un *alter* en una interacción cuando éste hace a *ego* la oferta entrañada en un acto de habla. Esta imagen es la que *ego* se ha hecho de sí mismo al adoptar la perspectiva de *alter* justo cuando éste (a *ego,* es decir, a mí) *me* ruega, *me* promete algo, espera *de mí* algo, *me* teme, *me* odia, *me* alegra, etcétera. Pero la relación interpersonal entre el hablante y el interpelado, entre yo y tú, entre la primera y la segunda persona, está estructurada de modo que *ego,* al adoptar la perspectiva del otro, no puede sustraerse a su propio papel comunicativo. Al adoptar la actitud de alter para apropiarse las expectativas de éste, *ego* no queda dispensado de su papel de primera persona: *es él mismo* quien en el papel de un *ego* tiene que cumplir el patrón de comportamiento que inicialmente ha tomado de alter y que ha internalizado.

La actitud realizativa que adoptan *ego* y *alter* cuando actúan comunicativamente entre sí va ligada a la presuposición de que el

[103] MEAD (1934), 185. En sus escritos de sociología de la educación Durkheim desarrolla un concepto de internalización que es afín al de Freud y Mead. Cfr. T. PARSONS, Prólogo a E. DURKHEIM, *Education and Sociology,* Nueva York, 1956.

otro puede *tomar postura* con un «sí» o con un «no» frente a la oferta que representa el acto de habla de *ego*. A este espacio de libertad tampoco puede renunciar *ego*, ni siquiera cuando, por así decirlo, obedece a roles sociales, pues el propio patrón de comportamiento que ha internalizado lleva inscrita la estructura lingüística de una relación entre actores capaces de dar razón de sus actos (*zurechnungsfähigen*). Por eso, en el proceso de socialización surge, al tiempo que el *Me*, un *I*; y es de esta doble estructura de donde resulta el efecto individuante de los procesos de socialización. El modelo que rige la relación entre estas dos instancias es el de la «respuesta» de un participante en la comunicación, el cual puede tomar postura con un «sí» o con un «no». Cuál será la respuesta que dará *ego* en cada sazón, cuál será la postura que tomará es algo que ni él, ni ningún otro, pueden saber de antemano: «Acaso haga una jugada brillante o quizá cometa una falta. La respuesta a esta situación... es incierta, y es eso lo que constituye al "yo"» [104].

Mead subraya en la forma en que el agente comunicativo desempeña un papel social, el momento de no previsibilidad y de espontaneidad. La simple estructura de la intersubjetividad lingüística obliga al actor a ser *él mismo* incluso en el comportamiento conforme a las normas. En la acción comunicativa, por más regida que pueda estar por normas, a nadie, y ello en un sentido muy básico, se le puede quitar *la iniciativa,* nadie puede ceder la iniciativa: «El *I* aporta el sentimiento de libertad, de iniciativa» [105]; tomar la iniciativa significa poder iniciar algo nuevo, poder dar una sorpresa [106]. «La separación entre el *I* y el *Me* no es ficticia. No son idénticos, puesto que, como he dicho, el *I* es algo que nunca es enteramente previsible..., el *Me* exige cierta clase de *I* en la medida en que cumplimos las obligaciones..., pero el *I* es siempre un poco distinto de lo que la situación misma exige... Juntos constituyen una personalidad, tal como ésta aparece en la experiencia social... El sí mismo es esencialmente un proceso social que se compone de esas dos fases discernibles. Si no tuviera esas dos fases, no podría haber responsabilidad consciente, y tampoco podría surgir nada nuevo en la experiencia» [107].

104 MEAD (1934), 175.
105 MEAD (1934), 178.
106 Esta idea la desarrolla H. ARENDT en *The Human Condition,* Nueva York, 1958.

La dificultad con que tropieza Durkheim para explicar cómo se relaciona la identidad de un grupo con la identidad de sus miembros nos ha dado ocasión de entrar por segunda vez en el análisis que hace Mead de la relación entre el *I* y el *Me*. La primera vez lo hicimos al hilo de la cuestión de cómo se constituye para el muchacho, complementariamente a la construcción de un mundo social común, un mundo subjetivo de vivencias a las que él tiene acceso privilegiado. En aquel contexto, Mead podía estribar para elegir el término *I* en el significado que esa expresión tiene en las oraciones de vivencia, es decir, en las oraciones que un hablante emplea en el modo expresivo. Pero en el contexto que ahora nos ocupa, el concepto ha cobrado un significado distinto. La elección del término *I* se basa ahora en el significado que esta exprèsión tiene en los componentes ilocucionarios de los actos de habla, en donde aparece acompañada de un complemento de segunda persona. Este sentido realizativo de *I* remite a una relación interpersonal entre un yo y un tú, y con ello a una estructura de intersubjetividad lingüística que ejerce sobre el muchacho una *rigurosa coacción a individuarse.* De nuevo se revela aquí la acción comunicativa como un punto de *ramificación* de las energías de la solidaridad social; pero esta vez hemos considerado ese punto de ramificación no bajo el aspecto de la coordinación de la acción, sino bajo el aspecto de la socialización, para averiguar cómo la conciencia colectiva se comunica a través de las fuerzas ilocucionarias, no a las instituciones, sino a los individuos.

Para eliminar la serie de metáforas que todavía llevan adheridas estas respuestas provisionales que basándome en Durkheim y en Mead he dado a las dos cuestiones fundamentales de la teoría clásica de la sociedad, vamos a retomar la discusión sobre las estructuras generales del entendimiento lingüístico, aunque esta vez desde una perspectiva genética. Pero antes quisiera recapitular los resultados de nuestra interpretación de la teoría durkheimiana de la religión.

El núcleo de la conciencia colectiva lo constituye un consenso normativo que se produce y regenera en la práctica ritual de una comunidad de fe. En ese consenso, los miembros del grupo

107 MEAD (1934), 178.

se orientan por símbolos religiosos; la unidad intersubjetiva del colectivo les aparece en categorías de lo santo. Esta identidad colectiva define el círculo de aquellos que pueden entenderse a sí mismos como miembros del mismo grupo social y hablar de sí bajo la categoría de primera persona del plural. Las acciones simbólicas del rito pueden entenderse como residuos de una etapa de la comunicación, ya superada en el ámbito de la cooperación social profana. El desnivel evolutivo existente entre la interacción mediada por símbolos y la interacción regida por normas permite el encapsulamiento de un ámbito sagrado en el seno de la práctica cotidiana. Esta, incluso en las sociedades más primitivas, se mueve ya en la etapa de la acción regida por normas, etapa en la que se han formado un sistema de instituciones, por un lado, y, por otro, la estructura propia de los individuos socializados; el nacimiento de instituciones y la formación de identidades constituyen los correlatos filogenéticos de la formación del mundo social y del mundo subjetivo, que Mead estudia ontogenéticamente.

Pues bien, Durkheim trata de derivar la validez normativa de las instituciones de un consenso normativo básico ligado a símbolos religiosos, y la identidad personal de los miembros del grupo de una identidad colectiva del grupo expresada en esos símbolos. Pero como hemos visto, cuando se miran las cosas más por menudo, resulta que en ambos casos hay que atribuir a la comunicación lingüística una importante *función mediadora.* La acción regida por normas presupone el habla gramatical como medio de la comunicación. La conexión entre conciencia colectiva, por un lado, y normas que han de aplicarse según lo exija la situación y estructuras de la personalidad que posibilitan que esa aplicación sea individualmente imputable, por el otro, permanece oscura mientras no se esclarezca la estructura del entendimiento lingüístico. El simbolismo religioso representa una de las tres raíces *prelingüísticas* de la acción comunicativa; pero sólo a través de la acción comunicativa pueden ramificarse las energías de la solidaridad social ligadas al simbolismo religioso y comunicarse como autoridad moral, lo mismo a las instituciones que a las personas.

Lo irritante de esta raíz es que *a nativitate* tiene una naturaleza simbólica. Lo mismo nuestro comercio cognitivo con los objetos perceptibles y manipulables que la expresión de nuestras vivencias están en contacto, a través de nuestros estímulos sensoriales y de nuestras necesidades, con una naturaleza externa e interna, respectivamente; están en contacto, pues, con una realidad no solamente trascendente al lenguaje, sino también exenta de estructuras simbólicas. Por determinados que estén lingüísticamente nuestro conocimiento y las expresiones de nuestras vivencias, lo cierto es que en su reconstrucción podemos remontarnos a la inteligencia animal y a los gestos expresivos de los animales. Por el contrario, la conciencia normativa carece de una referencia *extralingüística* igual de trivial; para las obligaciones, a diferencia de lo que acontece con las impresiones sensoriales y con las necesidades, la historia natural no nos ofrece correlatos tan inequívocos. Pese a lo cual, la conciencia colectiva, es decir, el consenso normativo basado en paleosímbolos y la identidad colectiva a que ese consenso sirve de sostén, aseguran a los sentimientos de obligación un contacto con una realidad que, si no es *a-simbólica,* sí que es *prelingüística* —son «más viejos» que la interacción mediada lingüísticamente.

Parto del supuesto de que el habla gramatical se distingue del lenguaje de señales por la diferenciación y ensamblaje, a un nivel superior, de aquellos componentes asertivos, apelativos y expresivos que inicialmente constituyen una unidad difusa. Las relaciones cognitivas con la naturaleza externa y las relaciones expresivas con la naturaleza interna, las cuales tienen en ambos casos raíces prelingüísticas, en la etapa de los actos de habla quedan integradas con las relaciones de obligación asimismo *prelingüísticas* pero de raíz *simbólica,* y con ello quedan también transformadas. Si suponemos, además, que la historia genética del lenguaje cristaliza en las estructuras formales de los actos de habla, la hipótesis de las tres raíces de la acción comunicativa tendría que ser susceptible de comprobación, al menos de forma indirecta. Con todo, no debe perderse de vista que esta descripción en términos de pragmática formal sólo podemos hacerla, como es obvio, desde el horizonte de la comprensión moderna del mundo.

[3] *Excurso sobre las tres raíces de la acción comunicativa.* Hemos distinguido en los actos de habla tres componentes estructurales: el componente proposicional, el componente ilocucionario y el componente expresivo. Si partimos de la forma normal de un acto de habla (te estoy contando que p; te prometo que q; te confieso que r) podemos decir que el componente pro-

posicional viene representado por una oración subordinada de contenido proposicional ('— que *p*'). Cada una de estas oraciones subordinadas puede ser transformada en una oración asertórica de contenido descriptivo. Su estructura puede esclarecerse recurriendo al caso especial de una oración predicativa simple (como es, por ejemplo, «la pelota es roja»). El componente ilocucionario viene representado en la forma normal por una oración principal de tipo realizativo que se forma con la primera persona del presente (como sujeto), un verbo realizativo (que funciona como predicado) y un pronombre personal de segunda persona como complemento indirecto. La estructura de estas oraciones puede analizarse recurriendo al caso especial de los actos de habla ligados institucionalmente, con que un actor cumple una norma particular bien circunscrita (como en caso de una apuesta, de una felicitación, de un desposorio). El componente expresivo permanece implícito en la forma normal, pero siempre puede ser expandido en una oración expresiva. Esta se forma con la primera persona del presente (como sujeto) y un verbo intencional (que funciona como predicado), mientras que de objeto lógico hace, o bien un objeto (por ejemplo, «yo amo a N») o un estado de cosas nominalizado («yo temo que *p*»).

La autonomía de estos tres componentes estructurales viene avalada por la circunstancia de que cada uno de ellos ofrece en cada caso importantes peculiaridades. Cada componente lleva asociada *una* característica que es constitutiva del entendimiento lingüísticamente diferenciado. Las *oraciones asertóricas* pueden ser verdaderas o falsas. Mediante su análisis la semántica veritativa ha mostrado la interna conexión que existe entre significado y validez. Con las *oraciones realizativas* el hablante ejecuta un acto diciendo algo. Mediante su análisis, la teoría de los actos de habla ha mostrado la interna conexión que existe entre habla y acción. Las oraciones realizativas no pueden ser ni verdaderas ni falsas; pero los actos ejecutados por su medio pueden entenderse como complementos de preceptos (tales como «debes prestar ayuda a A»). Las *oraciones expresivas,* finalmente, ofrecen en comparación con las asertóricas la peculiaridad de que, cuando se las utiliza con sentido, no puede cuestionarse ni su referencia al objeto ni su contenido; quedan excluidas lo mismo las falsas identificaciones que la crítica a un saber al que el hablante tiene un acceso privilegiado. Analizando estas oraciones, puede mostrarse la interna conexión que existe entre intención y significado, entre lo que uno quiere decir (*das Gemeinte*) y lo dicho. Entre las oraciones asertóricas, las oraciones normativas y las oraciones expresivas no hay, por lo demás, ningún continuo lógico que permitiera deducir de las oraciones de una categoría oraciones de las otras. Los componentes estructurales de los actos de habla no pueden ser reducidos los unos a los otros. Pero lo que aquí nos importa es la correspondencia de estos tres componentes del acto de habla con el conocimiento, las obligaciones y el ámbito de lo expresivo. Si recurrimos a una comparación con los *correlatos prelingüísticos* que nos resultan conocidos por la investigación del comportamiento, salta a la vista la mudanza que éstos experimentan cuando se llega al lenguaje. Las percepciones y representaciones adoptan, al igual que el comportamiento adaptativo, una estructura proposicional. La solidaridad engendrada ritualmente, las obligaciones frente al colectivo, se dividen, en el plano de la acción regulada por normas, en reconocimiento intersubjetivo de las normas existentes, por un lado, y motivos de acción conformes a las normas, por otro. Las expresiones espontáneas ligadas al cuerpo pierden su carácter no voluntario cuando son sustituidas por manifestaciones lingüísticas o son interpretadas por medio de ellas. Las manifestaciones expresivas están al servicio de intenciones comunicativas y pueden ponerse en juego de forma deliberada.

En cuanto los actos comunicativos cobran la forma de habla gramatical, la estructura simbólica penetra *todos* los componentes de la interacción: lo mismo la aprehensión cognitivo-instrumental de la realidad que el mecanismo de control que armoniza el comportamiento de los distintos participantes en la interacción, así como también los actores con sus disposiciones comportamentales, quedan ligados con la comunicación lingüística y reestructurados simbólicamente. Simultáneamente, es este reasentamiento de los conocimientos, de las obligaciones y de los elementos expresivos sobre una base lingüística lo que posibilita que los propios medios comunicativos desempeñen nuevas funciones: además de la función de *entendimiento,* asumen ahora también la de *coordinación de la acción* y la de *socialización* de los actores. Bajo el aspecto de entendimiento, los actos comunicativos sirven a la *transmisión del saber culturalmente acumulado*: la tradición cultural se reproduce, como hemos señalado, a través del medio de la acción orientada al entendimiento. Bajo el aspecto de coordinación de la acción, esos mismos actos comuni-

cativos sirven a un *cumplimiento de normas* ajustado al contexto de cada caso: también la integración social se efectúa a través de este medio. Y, finalmente, bajo el aspecto de socialización, los actos comunicativos sirven a la instauración de controles internos del comportamiento, a la formación de *estructuras de la personalidad*: una de las ideas fundamentales de Mead es que los procesos de socialización se cumplen a través de las interacciones lingüísticamente mediadas.

Pero si se quiere analizar en detalle por qué los actos de habla, en virtud de sus propiedades formales, representan un medio adecuado para la reproducción social, no basta, ciertamente, con mostrar la autonomía de los tres componentes estructurales y la conexión que existe entre el componente proposicional y la representación del saber, entre el componente ilocucionario y la coordinación de las acciones, y entre el componente expresivo y la diferenciación de un mundo interno y un mundo externo. En la reproducción simbólica del mundo de la vida, los actos de habla sólo pueden cumplir *simultáneamente* las funciones de transmisión de saber, de integración social y de socialización de los individuos si en cada acto de habla el componente proposicional, el componente ilocucionario y el componente expresivo se integran de tal suerte *en una unidad gramatical,* que el contenido semántico no se disgregue en fragmentos, antes pueda ser libremente convertido de un componente a otro. Voy a indicar a grandes trazos cómo cada componente se entrelaza con los otros dos *a)-c),* para ver después qué consecuencias se siguen en particular del entrelazamiento del componente ilocucionario con el componente proposicional y con el componente expresivo en lo tocante a la relación entre lenguaje y acción, y a la relación del hablante consigo mismo, *d).*

a) Cuando se compara el *componente proposicional* con los otros dos componentes del acto de habla, llama, por de pronto, la atención una asimetría. Para cada oración no-descriptiva existe al menos una oración descriptiva que reproduce su contenido semántico; por el contrario, existen oraciones asertóricas cuyo contenido semántico no puede transformarse en oraciones normativas, evaluativas o expresivas. Es lo que acaece con todas las oraciones enunciativas que están formuladas en un lenguaje de cosas y sucesos.

[1] Te prometo (te ordeno) que *p*

puede transformarse, conservando su significado, en:

[1′] El le promete (le ordena) que *p,*

con tal que los correspondientes pronombres personales se refieran en los dos casos a las mismas personas. Bien es cierto que el contenido semántico queda afectado por la transformación en la medida en que ésta lleva asociado un cambio de modo. Y esto tiene consecuencias en el plano pragmático. Mientras que [1] representa ya un acto de habla explícito, [1′] sólo representa el contenido proposicional de un acto de habla constatativo con que un hablante puede reflejar [1] como estado de cosas. Las dos emisiones sólo son en rigor comparables si, por ejemplo, se expande [1′] de la siguiente forma:

[1′ explícito] Te informo que le ha prometido (le ha ordenado) que *p.*

Por la misma razón, una oración de deber que exprese la aplicación de una norma a una situación S, como, por ejemplo,

[2] Debes realizar la acción *a* en S

sólo puede transformarse conservando su significado, si se incluye la relación-hablante-oyente, dando entonces:

[2′] H dice a O que debe ejecutar la acción *a* en S.

Por el contrario, una oración de deber que exprese directamente el contenido de una norma, como es, por ejemplo,

[3] Se debe (en general) ejecutar la acción a en situaciones de tipo S

no representa de entrada acto de habla alguno. Para poderla transformar como [1] en [1′], es menester completarla antes con un componente ilocucionario, como ocurre, por ejemplo, en

[4] (Por la presente) promulgo una norma de contenido que *p*

o en

[5] Describo una norma de contenido que *p*,

donde *p* podría sustituirse por una versión nominalizada de [3].
La transformación da entonces:

[4′] Él promulga una norma de contenido que *p*

[5′] Él describe una norma de contenido que *p*.

Estas oraciones pueden expandirse lo mismo que [1′] en [1′ explícito].

Análogamente, también las oraciones de vivencia como

[6] Deseo (temo) que *p*

se transforman en

[6′] Él desea (teme) que *p*.

En esta transformación se conserva el significado cuando los pronombres personales se refieren a la misma persona; sin embargo, el cambio de modo que también aquí se produce sólo se hace perceptible si se comparan las versiones de desarrollo simple (o doble):

[6 explícito] (Por la presente) manifiesto (confieso) el deseo (el temor) de que *p*

[6′ explícito] Te informe que él ha manifestado (confesado) el deseo (el temor) de que *p*.

Las consideraciones relativas a las oraciones de deber pueden hacerse extensivas, *mutatis mutandis*, a las oraciones evaluativas.

Pero no es menester que nos ocupemos aquí de esto, ya que lo único que he pretendido es llamar la atención sobre la asimetría consistente en que el contenido semántico de cualquier componente ilocucionario o expresivo de un acto de habla puede expresarse por medio de una oración descriptiva, mientras que

en modo alguno puede decirse que todas las oraciones asertóricas puedan transformarse en oraciones de un modo distinto, conservando su significado. Para una oración como

[7] Esta pelota es roja

no existe ninguna oración en modo no asertórico que conserve su significado. Y lo mismo puede decirse de todos los enunciados formulados en un lenguaje de objetos y sucesos.

Esta asimetría explica por qué las expresiones lingüísticas constitutivas de los componentes ilocucionarios o expresivos las aprendemos de modo que podemos emplearlas *simultáneamente* en actitud de primera y de tercera persona. Este es, por ejemplo, el caso de los verbos intencionales y realizativos empleados con función predicativa. No hemos entendido el significado de 'mandar' o de 'odiar' si no sabemos que [1] y [1′], así como [2] y [2′], expresan *el mismo* contenido semántico en *distintos* roles ilocucionarios. Y esto, a su vez, sólo podemos saberlo si hemos aprendido los papeles comunicativos de primera, segunda y tercera persona y las correspondientes actitudes (expresiva, de conformidad con las normas, y objetivante) del hablante, como un *sistema*, es decir, si los hemos aprendido de modo que de los presupuestos pragmáticos de una expresión de primera persona empleada de forma expresiva (como ocurre en [6]) o del par de expresiones de primera y segunda persona utilizadas de forma realizativa (como ocurre en [1] *infiramos* los presupuestos pragmáticos de una expresión de tercera persona empleada de forma objetivante (como ocurre en [6′] y [1′]) (y a la inversa, infiramos aquéllos a partir de éstos).

El lenguaje proposicionalmente diferenciado está estructurado de modo que todo lo que en general puede decirse, puede también decirse en forma asertórica. Así, también las experiencias que un hablante hace con la sociedad en actitud de conformidad con las normas, o con la propia subjetividad en actitud expresiva, pueden ser asimiladas al saber expresado asertóricamente que procede del comercio objetivante con la naturaleza externa. Cuando ese saber práctico penetra en la tradición cultural, se desliga de su trabazón con los componentes ilocucionarios o expresivos del acto de habla con los que está entretejido en la práctica comunicativa cotidiana. En la tradición cultural queda acumulado bajo la categoría de saber.

Para la transferencia de significado entre los componentes no-asertóricos y asertóricos del acto de habla es importante el que los componentes ilocucionarios y expresivos estén ya reestructurados proposicionalmente. Las oraciones realizativas y las oraciones expresivas pueden analizarse, en efecto, conforme al esquema de una composición de expresiones que representan objetos y de otras que representan predicados que se afirman o se niegan de los objetos. Las oraciones normativas, expresivas y evaluativas tienen incluso la forma gramatical de enunciados, aun sin compartir con las oraciones descriptivas el modo asertórico.

b) El *componente expresivo* sólo voy a compararlo de pasada con los otros componentes del acto de habla. También por este lado se observa una integración. A todo componente no expresivo se le puede hacer corresponder una intención de igual significado (en la jerga de la filosofía analítica: una *propositional attitude*). Así, por ejemplo, con todo acto de habla constatativo correctamente ejecutado el hablante expresa una opinión o una convicción. Con todo acto de habla regulativo correctamente ejecutado, un sentimiento de obligación o, en todo caso, una actitud que guarda una conexión interna con normas socialmente válidas. Con la afirmación '*p*' el hablante expresa normalmente que *cree* '*p*'; con la promesa '*q*', que *se siente obligado* en el futuro a '*q*'; con la disculpa por '*r*', que *lamenta* '*r*', etc.

Se produce así una asimilación de las convicciones y de los sentimientos de deber a la estructura de las vivencias emocionales. Sólo esta asimilación permite una clara delimitación entre mundo interno y mundo externo, de forma que las opiniones del que afirma que algo es el caso pueden distinguirse de los hechos mismos, o que los sentimientos del que, al pedir disculpas o dar las gracias, al condolerse con alguien o felicitar a alguien, expresa arrepentimiento o agradecimiento, compasión o alegría por lo sucedido al otro, pueden ser distinguidos de las correspondientes normas. Aquí también se produce una asimetría. De las expresiones *veraces* de un hablante podemos inferir los actos de habla no-expresivos que el hablante ejecutaría en las circunstancias apropiadas: si cree '*p*', estará dispuesto a afirmar que '*p*'; y si se arrepiente de '*r*', estará dispuesto a pedir disculpas por '*r*'. Pero de estos actos de habla constatativos o regulativos no podemos inferir, a la inversa, que el hablante también piense o sienta de veras lo que expresa. En este aspecto los hablantes no

están forzados a decir lo que piensan [108]. Esta asimetría presupone la asimilación de las convicciones y obligaciones a vivencias subjetivas de procedencia no-cognitiva y no-obligativa; esa asimilación hace posible a su vez el distanciamiento, respecto a los hechos, por un lado, y a las normas, por otro, de un ámbito de vivencias a las que el hablante tiene un acceso privilegiado.

c) Desde el punto de vista de la teoría de la sociedad lo más importante es cómo se acopla el *componente ilocucionario* con los otros dos componentes del acto de habla. Siguiendo al último Wittgenstein, Austin estudió la estructura de los actos de habla como composición de un componente ilocucionario y otro proposicional.

La integración de estos dos componentes fija la forma gramatical de los actos de habla estándar, la cual se caracteriza por la subordinación de una oración enunciativa nominalizada '—que *p*', a una oración realizativa 'yo te *m*', donde 'm' representa un predicado formado con ayuda de un verbo realizativo.

En la forma 'M*p*' que se ha hecho habitual en filosofía analítica se pasa, sin embargo, por alto la integración del componente ilocucionario con el expresivo, integración que también tiene efectos estructurales. Esa integración permanece oculta en la forma estándar porque el pronombre personal de primera persona que aparece en la oración realizativa tiene dos significados distintos: tiene en primer lugar el sentido, en conexión con el pronombre personal de segunda persona, de que ego como hablante se dirige en actitud realizativa a alter; pero por otro lado, tomado de por sí, tiene el significado que nos resulta familiar por las oraciones de vivencia, de que ego manifiesta como hablante, en actitud expresiva, una vivencia. Este *doble significado* pasa inadvertido porque en los actos de habla constatativos y regulativos no se expresan explícitamente las intenciones del hablante. Y esto es posible, a despecho de la asimilación de las convicciones y las obligaciones a vivencias emocionales, porque el acto de emisión cuenta *per se* como una autopresentación del hablante, es decir, como un indicador suficiente de la intención del hablante de expresar una vivencia. Por la misma razón, los actos de habla expresivos pueden ejecutarse normalmente sin componente ilocucionario. Sólo en casos en que se quiere poner

108 Cavell (1969).

un énfasis especial se hacen lingüísticamente explícitos esos componentes, por ejemplo en situaciones en que el hablante expresa deseos o sentimientos con solemnidad o energía, o en contextos en que el hablante manifiesta, descubre, confiesa, etc., a un oyente sorprendido o receloso pensamientos o sentimientos que hasta entonces se había callado. De ahí que las confesiones posean para el análisis de los modos fundamentales un papel paradigmático parejo al que tienen las afirmaciones, o al que tienen los mandatos y las promesas.

Ciertamente que las oraciones enunciativas y las oraciones de vivencia, a diferencia de lo que acontece con las oraciones realizativas, pueden también emplearse *monológicamente*, es decir, de forma tal que el hablante en su fuero interno no tiene que adoptar, al contrario de lo que acaece en el uso *monologizado* del lenguaje, esto es, en los casos de actos de habla *internalizados a posteriori*, *ambos* papeles comunicativos, el de hablante y el de oyente. Es evidente que las oraciones asertóricas y las oraciones expresivas no tienen *a nativitate* la fuerza de motivar al oyente a aceptar la oferta que el acto de habla implica; esta fuerza sólo la adquieren merced a los componentes ilocucionarios con que se las completa. Sólo por modalización quedan insertas en los contextos de acción comunicativa.

Analíticamente, cabe distinguir *dos planos de modalización. De entrada* podemos entender los componentes ilocucionarios como representantes lingüísticos del carácter de acción que el acto de habla posee; el *empleo* de oraciones asertóricas y expresivas significa que el hablante *ejecuta* con ellas un acto de habla. Oraciones realizativas tales como «yo *afirmo* que *p*» o «yo *confieso* que *p*», son expresión de ese carácter. Con ellas se hace lingüísticamente explícito que los actos de habla constatativos y expresivos guardan una relación con normas sociales similar a la que guardan los mandatos, las exhortaciones, las confesiones, etcétera. Al igual que estos actos de habla regulativos, y al igual también que todas las acciones no-verbales, están sujetos a regulaciones normativas. El que se puedan o deban hacer afirmaciones o confesiones y ante quien pueden o deben hacerse es algo que depende del contexto normativo de una situación de habla.

Pero si el sentido de la modalización de las oraciones enunciativas o de vivencia se agotara ahí, los actos de habla constatativos y expresivos no lograrían tener efectos vinculantes *por virtud propia*, sino sólo merced a su contexto normativo. El componente ilocucionario de tal acto de habla no tendría ninguna fuerza motivadora; antes bien, la carga de la coordinación de la acción habría de venir soportada por el consenso previo que sirve de sostén al contexto normativo.

Y, sin embargo, un hablante, con la fuerza ilocucionaria de un acto de habla constatativo o expresivo, puede motivar al oyente a aceptar su oferta, aun con independencia del contexto normativo en que ese acto de habla se efectúa. Y como ya expliqué, no se trata aquí de la consecución de un efecto perlocucionario *sobre un* oyente, sino de un entendimiento racionalmente motivado *con el* oyente, entendimiento que se produce sobre la base de una pretensión de validez susceptible de crítica. Podemos entender los componentes ilocucionarios de las afirmaciones y confesiones como representantes lingüísticos de la pretensión de *validez* de las correspondientes oraciones asertóricas o expresivas: no sólo expresan el carácter de acción en general, sino la exigencia del hablante de que el oyente *debe* aceptar la oración como verdadera o como veraz. Ahora bien, en Mead y en Durkheim *sólo* nos hemos topado hasta ahora con el concepto de validez en forma de validez de las normas; la pretensión de validez, en cambio, que un hablante vincula a la afirmación de una proposición (y a esto vamos a limitarnos por el momento) no podemos equipararla sin más con la pretensión de validez de las normas. Mas en cualquier caso existen analogías estructurales entre la oración sinónima de [3].

[8] Es obligatorio que *a* en S

y la afirmación metalingüística

[9] Es el caso (es verdadero) que *p*.

A diferencia de los componentes ilocucionarios de los actos de habla estándar, que expresan que el hablante plantea una pretensión de validez, [8] y [9] expresan la pretensión de validez *misma*, y la expresan, respectivamente, como pretensión de validez normativa y como pretensión de validez asertórica.

Para ver cómo pueden haberse constituido tales pretensiones de validez, voy a partir del caso paradigmático de un acto de habla institucionalmente ligado como el de «dar por esposo o esposa» y de las correspondientes instituciones, en este caso la

del matrimonio. Vamos a suponer que el acto de habla que en una boda ejecuta el sacerdote o el más anciano de la familia puede también sustituirse por una acción ceremonial de tipo no-verbal. La ceremonia consiste en una acción verbal o, sustitutoriamente, en una acción ritual que, en la situación apropiada, cuenta como un acto de contraer matrimonio por cumplir las condiciones institucionalmente fijadas para la celebración de un contrato matrimonial. En las sociedades tribales el complejo institucional de las relaciones de parentesco está dotado de una autoridad moral anclada en el ámbito de lo sagrado. La institución del matrimonio recibe su validez de ese consenso normativo ritualmente protegido, que analizó Durkheim. Lo cual queda directamente de manifiesto en el carácter ceremonial del casamiento, incluso cuando éste se realiza *expresis verbis*. Es claro, en cualquier caso, que la validez de la ceremonia depende del cumplimiento de una norma vigente.

Esta norma podemos describirla valiéndonos de una oración que tenga la forma de [8]. La expresión «es obligatorio» que en ella aparece, la entendemos en el sentido del concepto de validez normativa que Durkheim introduce antropológicamente [109]. No es preciso que analicemos aquí con más detalle qué quiere decir que la autoridad moral de una institución vigente «dimane» de la conciencia colectiva; baste con tener presente que, en este estadio, la validez de las normas no puede interpretarse todavía en el sentido de una concepción postradicional de las normas, es decir, de un acuerdo que se produce en forma de un reconocimiento intersubjetivo de una pretensión de validez *susceptible de crítica*. Podemos imaginarnos un contexto en el que la oración [8] se emplee en el sentido de una emisión autoritaria, no abierta de por sí a la crítica. Mas en cualquier caso, uno no puede entender la oración [8] si no sabe que el destinatario puede oponerse al mandato y violar la norma subyacente. Ciertamente que los participantes en la interacción, tan pronto como son capaces de entenderse en un lenguaje gramatical, pueden apelar de *diversos modos* a la validez de las normas y diferenciar

109 Cfr. la teoría de las protoilocuciones desarrollada por BECK (1980), 10 ss.; Beck hace derivar el efecto de vínculo que tienen los actos ilocucionarios de la fuerza imperativa de lo sacro, de la que en un principio el jefe del grupo se aprovecha con actos de habla declarativos y a la que el destinatario responde con los actos de sumisión que representan la adoración, la adhesión, la alabanza, etc.

la fuerza ilocucionaria de lo normativo en respectos diversos, por ejemplo: otorgar, delegar, permitir, arrepentirse de algo, autorizar, castigar, distinguir a alguien, etc. Pero el que las *acciones* sean susceptibles de crítica desde la perspectiva de las normas vigentes no presupone aquí aún en modo alguno la posibilidad de poner en cuestión la validez de las *propias normas*.

La situación es distinta en el caso de la oración [9], estructuralmente análoga a la [8]; cosa que no deja de ser interesante. Uno *no* puede entender [9] si no sabe que un hablante sólo puede asumir esa oración en el papel de un proponente, lo que quiere decir: si está dispuesto a defender '*p*' contra las objeciones de los oponentes. Por una parte, la pretensión de verdad proposicional bien podría haber tomado la estructura de pretensión de validez, susceptible de poder desempeñarse *justificadamente*, de aquel otro tipo de pretensiones que se basan en normas válidas; pero, por otra parte, tuvo que aparecer en seguida en una forma radicalizada, esto es, en una versión tendente a la fundamentación por medio de razones. Y esta circunstancia hace sospechar que el concepto de pretensión de validez *susceptible de crítica* debe su origen a una asimilación de la verdad de los enunciados a la validez (en un principio, en modo alguno susceptible de crítica) de las normas.

Cuando los enunciados descriptivos aparecen en forma modalizada, y cuando los componentes ilocucionarios de los actos de habla constatativos quedan tematizados como en [9], resulta lógico interpretar la verdad recurriendo a la analogía estructural que guarda con el concepto ya disponible de validez normativa. Esta es la hipótesis que sugieren Mead y Durkheim —el uno porque cuenta sin más con que el concepto de un mundo objetivo se forma por la vía de la desocialización de la percepción de las cosas; el otro, porque las determinaciones contrafácticas que comporta una validez veritativa neutralizada frente al espacio y al tiempo, las hace dimanar de la fuerza idealizadora que posee el concepto de lo sacro.

Hasta ahora, he pasado por alto este momento del concepto durkheimiano de conciencia colectiva: «El animal sólo conoce un mundo. El mundo que percibe por la experiencia, así interna como externa. Sólo el hombre tiene la facultad de concebir el ideal, y de intercalarlo en lo real. ¿De dónde le viene ese singular privilegio? [...] La explicación que hemos propuesto de la religión tiene precisamente la ventaja de dar una respuesta

a esta pregunta. Pues lo que define a lo sagrado es el estar *supraordinado* a lo real. Ahora bien, lo ideal responde a la misma definición. No se puede explicar lo uno sin explicar lo otro» [110]. Según Durkheim, un grupo social no puede estabilizar su identidad colectiva ni su cohesión sin proyectar una *imagen idealizada* de su sociedad: «La sociedad ideal no está fuera de la sociedad real; forma parte de ella; lejos de estar divididos entre ellas como entre dos polos que se repelen, no podemos atenernos a la una sin atenernos a la otra» [111]. El consenso normativo que se interpreta a sí mismo en la semántica de lo sacro está presente a los miembros del grupo en forma de un acuerdo idealizado, de un acuerdo que trasciende *los cambios espacio-temporales*. Este acuerdo constituye el *modelo de todos los conceptos de validez*, y sobre todo de la idea de verdad: «Pensar lógicamente es siempre pensar *sub specie aeternitatis*. Impersonalidad, estabilidad, éstas son las dos características de la verdad. Ahora bien, la vida lógica supone que el hombre sabe, confusamente al menos, que existe una verdad distinta de las apariencias sensibles. Mas ¿cómo ha podido llegar a esa idea? Muy a menudo se razona como si esa idea hubiera debido presentársele espontáneamente en cuanto abrió los ojos sobre el mundo; sin embargo, nada hay en la experiencia inmediata que fuera capaz de sugerirla; todo la contradice incluso. Ni el niño ni el animal tienen el más mínimo barrunto de ella. La historia muestra, por lo demás, que ha tardado siglos en brotar y constituirse. En nuestro mundo occidental fue con los pensadores griegos con quienes esa idea alcanza por primera vez una conciencia clara de sí misma y de las consecuencias que implica. Y cuando se hizo su descubrimiento produjo ese asombro que Platón traduce en un lenguaje magnífico. Pero si en esa época quedó expresada en fórmulas filosóficas, era necesario que estuviera ya presente en estado de un sentimiento oscuro» [112]. La idea de verdad como idea de una pretensión ideal de validez es debida a las idealizaciones inmanentes a la identidad colectiva: «Fue en forma de pensamiento colectivo como el pensamiento impersonal se reveló por primera vez a la humanidad. Y no se ve por qué otra vía hubiera podido hacerse esta revelación... Desde entonces el individuo se

110 DURKHEIM (1968), 602.
111 DURKHEIM (1968), 604.
112 DURKHEIM (1968), 622-623.

da cuenta, aunque sea de forma confusa, de que *por encima* de sus representaciones privadas existe un mundo de nociones-tipo conforme a las cuales ha de organizar sus ideas. Entrevé todo un reino intelectual del que participa, pero que le sobrepasa. Lo cual es un primer barrunto del reino de la verdad» [113].

Ciertamente que el concepto de verdad sólo puede tomar del concepto de validez normativa la nota de un *carácter impersonal sustraído al tiempo*, de un acuerdo idealizado, de una intersubjetividad referida a una comunidad ideal de comunicación. Este momento de una «armonía de los espíritus» *se añade* al otro momento de una «armonía con la naturaleza de la cosa». Pues la autoridad que se esconde tras el conocimiento no coincide con la autoridad moral que se esconde tras las normas. El concepto de verdad vincula, más bien, la objetividad de la experiencia a la pretensión de validez intersubjetiva del correspondiente enunciado descriptivo; vincula la idea de una correspondencia entre oraciones y hechos al concepto de un consenso idealizado [114]. Sólo de tal *conexión* brota el concepto de una pretensión de validez susceptible de crítica.

Pero a medida que la validez de las normas, que tiene sus raíces en los paleosímbolos, puede ser interpretada a su vez por analogía con la pretensión de verdad, la comprensión de las oraciones normativas como [8] experimenta también una mudanza. Los preceptos pueden ser entendidos ahora como emisiones con que el hablante plantea frente a los miembros del grupo social una pretensión de validez normativa *susceptible de crítica* y no sólo la pretensión de que el acto de habla guarda conformidad con las normas, pretensión esta última que deja intacta la validez de la norma en que se apoya.

No voy a entrar de nuevo en la otra pretensión de validez análoga a la de verdad, la de veracidad, a la que me he referido más arriba. Lo que aquí me importaba era ilustrar cómo de la integración de ese concepto más restringido de autoridad moral, anclado en paleosímbolos, con los otros componentes del acto de

113 DURKHEIM (1968), 623.
114 En este punto Durkheim se acerca al concepto de verdad desarrollado por Peirce. Como demuestran sus lecciones sobre el pragmatismo, Durkheim es consciente de que su crítica a los fundamentos empíricos de la teoría pragmatista de la verdad de James y de F. C. Schiller están en consonancia con las ideas del fundador de la tradición pragmatista. Cfr. E. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, París, 1955.

habla podrían haber resultado tres pretensiones de validez distintas, una para cada modo, que también prestan a los actos de habla no-regulativos una fuerza ilocucionaria que opera con independencia de los contextos normativos.

d) Los componentes ilocucionarios expresan que el hablante plantea explícitamente una pretensión de verdad proposicional, de rectitud normativa o de verdad subjetiva, y bajo qué aspecto lo hace en cada sazón. Estos aspectos pueden distinguirse unos de otros de forma más o menos fundamental. Una promesa con que el hablante contrae una *nueva* obligación se distingue más radicalmente de un mandato para el que el hablante se apoya en las obligaciones *vigentes*, que una recomendación de una advertencia. Además, los modos pueden estar escogidos de forma que discriminen de manera más o menos tajante entre las distintas pretensiones de validez. Mientras que con las afirmaciones o las constataciones el hablante plantea pretensiones asertóricas de validez de forma tan inequívoca como con las promesas y los mandatos entabla pretensiones de validez normativas, en los consejos o recomendaciones, por ejemplo, no está claro a qué tipo de validez se refiere, pues éstos, según los casos, pueden basarse, o bien en pronósticos, o en un saber práctico-moral. Las diferenciaciones que las distintas culturas y lenguas particulares establecen a nivel superficial entre las distintas formas de referirse a pretensiones de validez sólo ocultan a menudo una deficiente discriminación entre las pretensiones de validez invariantes respecto a la cultura. Finalmente, hemos de tener en cuenta que la diferenciación de la validez normativa se produce a medida que la autoridad moral se desliga de los fundamentos sacros y se escinde en validez social de las normas fácticamente reconocidas, de un lado, y validez ideal de las normas que merecerían ser reconocidas, de otro. En el curso de este proceso, los aspectos formales de la validez en general se separan, como todavía veremos, de los aspectos materiales de los valores culturales encarnados en las distintas formas de vida.

Pero los márgenes de variación en la acuñación de fuerzas ilocucionarias, que las distintas lenguas, culturas o azares históricos determinan, no afectan al hecho fundamental de que con el nivel de interacción que representa la comunicación lingüística diferenciada los participantes en la interacción quedan en principio en franquía para responder con un «sí» o con un «no» a

las pretensiones de validez. Este espacio de libertad se caracteriza por el hecho de que bajo los supuestos de la acción comunicativa, el oyente sólo puede recusar la emisión de un hablante si *niega* su validez. El asentimiento significa entonces la negación de la no validez de la emisión afirmada. Siempre que los participantes en la interacción se entienden por medio de símbolos, se dan las alternativas de entenderse, no entenderse o malentenderse; y sobre esta base la cooperación y el conflicto tienen que cambiar ya de carácter. Pero sólo en el nivel lingüístico *puede* el acuerdo adoptar la forma de un consenso alcanzado comunicativamente. La comunicación lingüística presupone la comprensión de, y la toma de postura frente a, pretensiones de validez susceptibles de crítica. Con lo cual todo acuerdo explícito tiene algo de un disenso evitado, de un disenso excluido: viene mediado por el rechazo, cuando menos implícito, de la oración contradictoria, es decir, viene mediado por una negación [115].

Si el rechazo de la afirmación «*p*» significa que el enunciado «*p*» es no verdadero, la afirmación de «*p*» implica una negación de este rechazo, es decir, de la oración «no es verdadero que *p*». Si el rechazo del mandato «*q*» (siendo «*q*» una acción a ejecutar u omitir por *alter*) significa que en la situación dada el acto de mandar no está justificado por la norma N que se aduce como respaldo y que, en consecuencia, ese acto no es admisible, el decir que sí a «*q*» implica la negación de ese rechazo, es decir, la negación de la oración «no es correcto en S, en relación con la norma N, que el jefe emita '*q*'». Si, finalmente, el rechazo de la confesión «*r*» significa que *ego* no piensa lo que dice, el decir que sí a «*r*» implica la negación de este rechazo, es decir, la negación de la oración: «la emisión '*r*' de *ego* no es veraz».

Por paradójico que ello pueda parecer, los vínculos que las fuerzas ilocucionarias tienen como efecto se producen porque los participantes en la interacción pueden responder con un «no» a las ofertas que los actos de habla entrañan. El carácter crítico de este *decir-que-no* distingue tal toma de postura de una reacción basada en el puro arbitrio. El oyente puede quedar «atado» por las ofertas de los actos de habla porque *no puede recusarlas a voluntad, sino que solamente puede negarlas,* esto es, rechazar-

115 Cfr. TUGENDHAT (1976), 66 ss. y 517 ss.

las con razones. Dos de las consecuencias que este «poder-decir-que-no» tiene para la estructura de la interacción nos son ya conocidas» [116].

Me refiero, *por un lado,* a la estratificación de la acción orientada al entendimiento en formas ingenuas y formas reflexivas de comunicación. Como la acción comunicativa exige una orientación por pretensiones de validez, remite desde el principio a la posibilidad de que los disentimientos queden solventados por medio de razones. A partir de ahí pueden desarrollarse formas institucionalizadas de habla argumentativa en las que las pretensiones de validez planteadas normalmente de forma ingenua e inmediatamente respondidas en sentido afirmativo o negativo pueden convertirse en tema a fuer de pretensiones de validez controvertidas, y ser discutidas en actitud hipotética. Y, *por otro,* al deslinde entre acciones orientadas hacia el entendimiento y acciones orientadas en función de sus consecuencias. Por lo general, alter se ve movido a ajustar sus acciones a las de ego por una complicada mezcla de motivos racionales y motivos empíricos. Pero como la acción comunicativa exige una orientación por pretensiones de validez, remite de antemano a la posibilidad de que los participantes en la interacción distingan con más o menos claridad entre la influencia de unos *sobre otros* y el entendimiento de unos con otros. Las disponibilidades generalizadas a aceptar las ofertas de los otros pueden, por tanto, como aún veremos, desarrollarse por dos líneas: por la línea de unas ataduras empíricas motivadas por estímulos positivos o negativos, por un lado, y por la línea de una confianza motivada racionalmente, es decir, motivada por un acuerdo fundado.

Pero el «poder-decir-que-no» tiene *otra* consecuencia, que acabamos de indicar, y que concierne a los actores mismos. Si con ayuda del mecanismo de la adopción de la actitud del otro se quiere reconstruir cómo los participantes en la interacción pueden aprender a orientar explícitamente su acción por pretensiones de validez, resulta, en efecto, muy útil el modelo de diálogo interior, del diálogo con uno mismo, del que Mead se vale en términos asaz inespecíficos. Al anticipar la respuesta negativa

---

116 De Herder a Heidegger, pasando por Nietzsche, se ha venido subrayando una y otra vez el «poder decir que no» como monopolio antropológico. En esta idea se basa también la tesis criticista sustentada por Popper y Adorno en versiones diversas, según la cual un conocimiento fiable solamente puede obtenerse por vía de la negación de enunciados.

de alter a su acto de habla y hacerse a sí mismo la objeción que alter podría hacerle, ego llega a comprender qué significa plantear una pretensión de validez *susceptible de crítica.* Y en cuanto ego domina esta orientación por pretensiones de validez, puede reiterar una vez más la internalización de la relación discursiva. Ahora alter se enfrenta ya a ego con la expectativa de que éste no solamente adopte ingenuamente el papel de primera persona, sino que en caso necesario lo mude en el papel de un proponente en el marco de una argumentación. Si ego hace suya *esta* actitud de alter, es decir, si se ve a sí mismo con los ojos de un oponente a la vez que responde a la crítica de éste, adquiere una *relación reflexiva consigo mismo.* Al internalizar el papel de participante en la argumentación se torna capaz de criticarse a sí mismo; podemos llamar «reflexiva» a la relación que se entabla con uno mismo según el modelo de la autocrítica. El «sólo sé que no sé nada» figura con todo derecho desde Sócrates como base del conocimiento de sí mismo. La relación reflexiva con uno mismo adquiere distintas tonalidades según los diversos modos de empleo del lenguaje. Ego puede entablar una relación consigo mismo por vía de una crítica, bien sea de los propios enunciados, de las propias acciones o de las presentaciones que hace de sí. El 'sí mismo' (*Self*) con que entonces se relaciona no es ninguna instancia misteriosa, sino una instancia que ya le resulta familiar por la práctica comunicativa cotidiana: se trata de él mismo en el papel comunicativo de primera persona, tal como en actitud objetivante afirma la existencia de estados de cosas, o tal como en actitud de conformidad con las normas entabla una relación interpersonal que considera legítima, o tal como en actitud expresiva hace accesible a los demás una vivencia subjetiva suya. Correspondientemente, ego puede, conforme al modelo de la autocrítica, ponerse en relación consigo mismo como *sujeto epistémico* que es capaz de aprender y que en su relación cognitivo-instrumental con la realidad ha adquirido un determinado saber, o ponerse en relación consigo mismo como *sujeto práctico* que puede actuar y que en las interacciones con sus personas de referencia ha adquirido ya un determinado carácter o un determinado super-ego, o ponerse en relación consigo mismo como *sujeto páthico,* que es sensible, «apasionado» en el sentido de Feuerbach, y que ya ha acotado frente al mundo externo de los hechos y de las normas un ámbito particular de subjetividad a la que tiene un acceso privilegiado y que le es intuitivamente presente.

Pero hablar de tres sujetos puede inducir a error. Desde la perspectiva de la autocrítica, es decir, cuando adopta frente a sí mismo el papel de un posible oponente en la disputa en torno a pretensiones de validez que inicialmente planteó de forma ingenua, ego se enfrenta a un 'sí mismo' que, naturalmente, es el mismo bajo los tres aspectos. Y es el mismo, por así decirlo, *ab origine*; es decir, que no es en absoluto necesario establecer una identificación *a posteriori* entre esas tres relaciones con uno mismo.

Estas diversas relaciones consigo mismo sólo puede contraerlas ego, como hemos supuesto, en la medida en que al adoptar frente a sí mismo la actitud de *otro* participante en la comunicación, se enfrenta consigo mismo como un sujeto que actúa comunicativamente; sale al paso de sí mismo justo en tanto que ha adoptado una *actitud realizativa*. Y es ésta la que garantiza la unidad en el cambio de los modos de empleo del lenguaje, la continuidad en el tránsito entre la actitud objetivante, la actitud de conformidad con las normas y la actitud expresiva, que incesantemente realizamos en la práctica comunicativa. Desde un punto de vista genético, la actitud realizativa acaso pueda entenderse como resultado de una «profanización» y generalización de aquella actitud afectivamente ambivalente frente a los objetos sagrados mediante la que originariamente quedaba asegurado el reconocimiento de la autoridad moral. Esta transformación se torna necesaria a medida que los componentes ilocucionarios de los actos de habla se liberan de su entretejimiento simbiótico con las instituciones arcaicas y se diferencian de modo que también las oraciones enunciativas y las oraciones de vivencia quedan dotadas de fuerzas ilocucionarias y por esta vía quedan modalizadas e incluidas en la acción comunicativa.

Pero si la actitud realizativa asegura la unidad en el cambio de modos, entonces en la relación reflexiva con uno mismo la autoconciencia práctica tiene una cierta primacía sobre la autoconciencia epistémica y la autoconciencia páthica. La relación reflexiva consigo mismo funda *la capacidad* que tiene el actor *de responder de sus actos* (*Zurechnungfähigkeit*). El actor responsable de sus actos se comporta *críticamente frente a sí mismo* no sólo en sus acciones directamente moralizables, sino también en sus manifestaciones cognitivas y expresivas. Aunque la responsabilidad, la capacidad de responder de los propios actos, es esencialmente una categoría práctico-moral, también se extiende

al conocimiento y al ámbito de lo expresivo, pues también éstos caen dentro del espectro de validez de la acción orientada al entendimiento.

3. La estructura racional de la lingüistización de lo sagrado

Ahora podemos retornar a la cuestión de la mediación que la acción comunicativa establece entre el fondo de solidaridad social alimentado por el rito, de una parte, y las normas vigentes e identidades personales, de otra. Por un lado, habíamos considerado los fundamentos sacros de la autoridad moral a fin de poder seguir en el plano filogenético la línea evolutiva que va desde la interacción mediada por símbolos a la regida por normas; por otro, en la validez normativa enraizada en lo sacro habíamos descubierto también un punto de engarce para seguir la evolución que va desde la interacción mediada por símbolos al lenguaje. Ahora bien, toda descripción de las estructuras generales de los actos de habla en términos de pragmática formal tiene que basarse en nuestro saber preteórico, es decir, en el saber preteórico de unos hablantes que pertenecemos a un mundo de la vida moderno, o en un sentido que aún hemos de dilucidar de forma más precisa: a un mundo de la vida racionalizado. De modo que si apoyándonos de nuevo en Mead y en Durkheim tratamos de buscar ese complejo de interacción social que hay que postular como hipotético punto de arranque de la evolución sociocultural, la tarea que se plantea es la de aprehender la conexión que se da entre la acción regida por normas y el habla gramatical con cuidado suficiente para que nuestra mirada no quede distorsionada por nuestra *precomprensión moderna*. Mas como no está en nuestra mano salirnos del horizonte de interpretación que nos viene objetivamente dado, al igual que Mead y Durkheim habremos de abordar, simultáneamente, para evitar tales distorsiones, la cuestión evolutiva siguiente: la de *en qué dirección se han transformado las constelaciones de partida* determinantes de la acción regida por normas.

Para responder a esta cuestión me voy a guiar por la hipótesis de que las funciones de integración social y las funciones

expresivas que en un principio son cumplidas por la práctica ritual, pasan a la acción comunicativa en un proceso en que la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso que en cada sazón se repute fundado. Esto implica una emancipación de la acción comunicativa respecto de contextos normativos protegidos por lo sacro. El desencantamiento y depotenciación del ámbito de lo sagrado se efectúa por *vía de una lingüistización del consenso normativo básico asegurado por el rito*; y con ello queda a la vez desatado el potencial de racionalidad contenido en la acción comunicativa. El aura de encandilamiento y espanto que lo sacro irradia, la fuerza *fascinante* de lo santo se sublima al tiempo que se cotidianiza al trocarse en la fuerza *vinculante* de pretensiones de validez susceptibles de crítica. Voy a desarrollar esta idea conectando primero con la teoría de Durkheim sobre la evolución del derecho y situando la evolución del derecho en el contexto del cambio que Durkheim observa en la forma de la integración social [1]. Trataré de aclarar la lógica de este cambio de forma sirviéndome de un experimento mental basado en Durkheim [2] y de ilustrarla valiéndome de las consideraciones que hace Mead acerca de una ética del discurso [3]. El diagnóstico de Mead sobre el incontenible progreso de la individuación ofrece un buen punto de apoyo para un excurso sobre identidad e identificación [4]. Y para concluir, expresaré algunas reservas contra las propensiones idealistas y formalistas de la teoría de la sociedad de Mead [5].

[1] La evolución social del derecho constituye la armazón de la primera gran obra de Durkheim, *De la división du travail social*[117]. Durkheim dictó en varias ocasiones cursos sobre sociología del derecho; importantes partes de ellos sólo se publicaron póstumamente[118]. Durkheim, lo mismo que Weber, entiende la evolución del derecho como un proceso de desencantamiento. No voy a entrar a estudiar en detalle sus tentativas de clasificar las distintas *parcelas del derecho* desde el punto de vista de una teoría de la evolución social. El derecho arcaico es fundamentalmente un derecho penal; como paradigma del derecho moderno Durkheim considera el derecho civil, con la propiedad privada como institución básica y las garantías de conexión que en relación con ella representan el contrato y la transmisión hereditaria.

a) La cuestión de cómo la autoridad moral de lo santo se trueca en validez de las instituciones no se plantea en relación con las primitivas instituciones del derecho penal. Pues el derecho penal sólo es en su origen la expresión simbólica de una reacción a la violación de los tabúes. El delito originario es el sacrilegio, la violación de lo intocable, la profanación de lo santo. En la represión del sacrilegio ve Durkheim una manifestación de consternación y terror ante las fatales consecuencias que el sacrilegio puede acarrear. El castigo es un ritual que restablece el orden perturbado. La condena del sacrilegio sólo es, pues, el envés de la adoración de lo sagrado. La transgresión de la norma sagrada no se considera delito porque lleve aparejadas sanciones, sino que es ella misma la que provoca las sanciones, puesto que las normas no son inicialmente otra cosa que un dispositivo para proteger los objetos o ámbitos sagrados. El castigo es considerado como expiación: «Es claro que en el fondo de la noción de expiación palpita la idea de una satisfacción hecha a algún poder, real o ideal, que nos es superior. Cuando exigimos la represión del delito, no somos nosotros los que personalmente queremos vengarnos, sino algo sagrado que sentimos de forma más o menos confusa fuera de nosotros y por encima de nosotros. Ese algo lo concebimos de diferentes modos, según las épocas y ambientes en que nos movemos; unas veces es una idea simple, como la moral y el deber. Las más de las veces nos lo representamos en forma de uno o de varios seres concretos: los antepasados, la divinidad. He aquí por qué el derecho penal no sólo es esencialmente religioso en su origen, sino que todavía sigue conservando una cierta traza de religiosidad. Y es que los actos que castiga parecen atentar contra algo trascendente, ya se trate de un ser o de un concepto. Y a esta razón recurrimos también para explicarnos a nosotros mismos por qué nos parecen exigir una sanción superior a la simple reparación con que nos damos por satisfechos en el orden de los intereses puramente humanos»[119].

---

117 E. Durkheim, *De la division du travail social*, París (1930), 1978[10].

118 E. Durkheim, *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, P.U.F., París, 1969.

119 Durkheim (1978), 68.

La reparación en el sentido de una compensación por el daño ocasionado pertenece a la esfera profana de la conciliación de intereses privados. En el derecho civil la indemnización sustituye a la expiación. Sobre este eje va desmenuzando Durkheim los pasos de la evolución del derecho. El derecho moderno cristaliza en torno a la conciliación de intereses privados, se despoja de su carácter sacro. Sin embargo, la autoridad de lo santo no puede desaparecer *sin dejar sustituto,* pues la validez de las normas tiene que apoyarse en algo que pueda ligar el arbitrio de las personas privadas, que pueda *obligar* a las partes contratantes.

En sus lecciones de filosofía del derecho Durkheim persigue este problema analizando el caso de la propiedad y del contrato. Subraya en primer lugar las analogías que existen entre la institución arcaica de la propiedad y los objetos sagrados. La propiedad se recibe originariamente de los dioses. Las ofrendas rituales son impuestos que se pagan primero a los dioses, después a los sacerdotes y finalmente a las autoridades del Estado. A este origen sagrado debe la propiedad un carácter mágico, del que participa el propietario —la relación de propiedad establece una conexión mágica entre la persona y la cosa: «El carácter religioso, doquiera resida, es esencialmente contagioso; se comunica a todo sujeto que se encuentre en contacto con él [...]. El carácter que hace que una cosa sea propiedad de un determinado sujeto presenta la misma contagiosidad. Tiende siempre a transmitirse de los objetos en que reside a todos aquellos que entran en contacto con los primeros. La propiedad es contagiosa. La cosa apropiada, lo mismo que la cosa religiosa, atrae hacia ella todas las cosas que la tocan, y se las apropia. La existencia de esta singular aptitud viene atestiguada por todo un conjunto de reglas jurídicas que a menudo han desconcertado a los juristas: son las que definen el llamado derecho de accesión» [120].

Pero la propiedad privada es un derivado tardío. Los derechos de los dioses pasan en un principio al colectivo; los derechos de propiedad se diferencian después por subcolectivos, tribus y familias; van ligados al *status* de miembro de una familia y no a la persona jurídica individual [121]. La transmisión hereditaria es, por tanto, la forma normal de transmisión de la propiedad. De ahí que la forma de adquisición o alienación de la propiedad que compite con la transmisión hereditaria, es decir, el contrato, sea considerado en un principio como un cambio de *status*: «Las voluntades sólo pueden ponerse de acuerdo para contratar obligaciones si esas obligaciones no resultan del *status* jurídico adquirido hasta el presente, sea por las personas o por las cosas; sólo puede tratarse de modificar el *status,* de añadir a las relaciones existentes relaciones nuevas. El contrato es, pues, una fuente de variaciones que supone una base jurídica de otra procedencia, con otro origen. El contrato es por excelencia el instrumento con que se efectúan las mutaciones, pero no es él el que constituye la base primera y fundamental sobre que descansa el derecho» [123].

El llamativo formalismo que acompaña a la firma de los contratos, las ceremonias con que éstos se cierran, nos recuerdan las bases religiosas, no-contractuales, del contrato.

Y aquí se plantea para Durkheim la pregunta central que inspira todos sus estudios de sociología del derecho. El contrato entre personas jurídicas autónomas es el instrumento fundamental del derecho privado burgués; en la moderna teoría del derecho ha sido elevado a dechado de las relaciones jurídicas. ¿Cómo puede tal contrato ligar a las partes contratantes si han caído los fundamentos sacros del derecho? De Hobbes a Max Weber la respuesta estándar que se ha dado a esta cuestión es que el derecho moderno es, justamente, un derecho coactivo. La interiorización de la moral va acompañada de una complementaria metamorfosis del derecho en un poder impuesto desde fuera, basado en la autoridad del Estado y respaldado por las sanciones del aparato estatal. La legalidad de un contrato, la legalidad de la relación entre sujetos jurídicos privados, significa que el cumplimiento de las obligaciones a que el contrato da lugar puede ser urgido jurídicamente. La urgibilidad, por así decir, automática del cumplimiento de las obligaciones que el contrato crea garantizaría la obediencia al derecho. Pero Durkheim no se da por satisfecho con esta respuesta. Piensa que también la obediencia de los miembros de una comunidad jurídica moderna tiene que tener un núcleo moral. Porque el sistema jurídico es parte

120 DURKHEIM (1969), 176.

121 «La propiedad individual no apareció sino cuando de la masa familiar se desgajó un individuo que encarnó en sí toda la vida religiosa esparcida en los miembros y cosas de la familia y que se convirtió en portador de todos los derechos del grupo.» DURKHEIM (1969), 198.

123 DURKHEIM (1969), 203 s.

de un orden político, con el que se iría a pique si este último no pudiese reclamar legitimidad.

Durkheim se pregunta, pues, por la legitimidad de las relaciones jurídicas que tienen la forma de contratos entre personas jurídicas autónomas. Cuestiona que la relación contractual pueda resultar legítima sólo en virtud de las condiciones del contrato. Del fáctum de que las partes lleguen por propia decisión a un convenio para defender sus propios intereses, todavía no se desprende en modo alguno que el contrato que han concluido tenga carácter obligatorio. Tal contrato «no se basta a sí mismo, antes sólo es posible merced a una reglamentación del contrato, la cual es de origen social» [124]. Esta reglamentación no puede a su vez ser expresión de un simple arbitrio, no puede descansar sobre la facticidad del poder del Estado; pero una vez que el derecho está secularizado, ¿de dónde pueden recibir los fundamentos legales del contrato su autoridad moral? «Hemos visto igualmente que los derechos que tienen su origen en las cosas dependían de la naturaleza religiosa de estas últimas; no es menester volver sobre este punto. Así, todas las relaciones morales y jurídicas que derivan del *status* personal o real deben su existencia a una virtud *sui generis* que es inherente, o bien a los sujetos, o bien a los objetos, y que impone respeto. Pero, ¿cómo podría una virtud de ese género residir en las simples disposiciones de la voluntad? [...] ¿por qué dos resoluciones provenientes de dos sujetos diferentes habrían de tener mayor fuerza vinculante por el hecho de que concuerden?» [125].

La respuesta, que curiosamente Durkheim ilustra recurriendo al ejemplo del contrato de trabajo, es simple: los contratos tienen carácter obligatorio en virtud de la legitimidad de las regulaciones legales que les subyacen; y éstas sólo pueden reputarse legítimas en la medida en que sean expresión de un interés general. Lo cual puede a su vez determinarse viendo si los contratos a que esas regulaciones dan autoridad significan, en efecto, una conciliación de intereses o violan en realidad los intereses de una de las partes, aun cuando ésta haya prestado un asentimiento formalmente libre: «Así, la aparición del contrato consensual, en combinación con el desarrollo de los sentimientos de simpatía humana, conduce a los espíritus a la idea de que el

124 DURKHEIM (1978), 193.
125 DURKHEIM (1969), 205 s.

contrato no sería moral, de que no debería ser reconocido y sancionado por la sociedad si no es a condición de que no sea un simple medio de explotar a una de las partes contratantes, en una palabra, si no es a condición de que sea justo [...]. No basta con que el contrato sea voluntario, es necesario que sea justo, y la forma en que se presta el consentimiento no es más que el criterio externo del grado de equidad del contrato» [126].

Desde la perspectiva de Max Weber podría parecer que lo que llanamente está exigiendo aquí Durkheim es justicia material para el derecho formal; pero en realidad su argumentación apunta en una dirección distinta. Lo que Durkheim quiere hacer ver es que el carácter obligatorio de los contratos no puede deducirse de la voluntariedad con que las partes llegan a un convenio en vista de sus intereses. La fuerza vinculante de un acuerdo moral de base sacra solamente puede ser sustituida por un acuerdo moral que exprese en forma racional aquello a que en el simbolismo de lo santo se apuntaba ya siempre: la universalidad del interés subyacente. El interés general, y en esto sigue Durkheim la famosa distinción de Rousseau [127], no es en modo alguno la suma de, o un compromiso entre, los intereses de todos; antes bien, el interés general extrae su fuerza moralmente obligatoria de su carácter impersonal e *imparcial*: «El papel del Estado no es, en efecto, el de expresar o recoger el pensamiento irreflexivo de la multitud, sino el de añadir a este pensamiento irreflexivo un pensamiento más meditado, que, por tanto, no tiene más remedio que ser distinto» [128].

En las sociedades diferenciadas la conciencia colectiva se encarna en el Estado. Este tiene que cuidar, él mismo, de la legitimidad del poder que monopoliza: «Resumiendo, podemos decir que el Estado es un órgano especial, encargado de elaborar determinadas representaciones válidas para la colectividad. Estas representaciones se distinguen de otras representaciones colectivas por su más alto grado de conciencia y de reflexión» [129]. Ahora bien, la evolución de los Estados modernos se caracteriza porque éstos, abandonando los fundamentos sacros de la legitima-

126 DURKHEIM (1969), 231.
127 E. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, edición y prólogo de Armand Cuvillier, introducción de Georges Davy, París, 1953.
128 DURKHEIM (1969), 125.
129 DURKHEIM (1969), 87.

ción, pasan a asentarse sobre la base de una voluntad general formada comunicativamente y discursivamente ilustrada en el seno de una opinión pública política: «Desde este punto de vista, la democracia nos aparece, pues, como la forma política por la que la sociedad llega a la más pura conciencia de sí misma. Un pueblo es tanto más democrático cuanto más considerable sea el papel que la deliberación, la reflexión, el espíritu crítico jueguen en la marcha de los asuntos públicos, y lo es tanto menos cuanto más preponderantes sean las inconsciencias, las costumbres no confesadas, los sentimientos oscuros, en una palabra, los prejuicios que se sustraen al examen crítico. Es decir, que la democracia [...] es el carácter que cada día con más fuerza asumen las sociedades» [130]. Durkheim ve la superioridad moral del principio democrático en el establecimiento de una formación discursiva de la voluntad colectiva: «Como [la democracia] es el régimen de la reflexión, permite a los ciudadanos aceptar las leyes de su país con más inteligencia y, por tanto, con menos pasividad. Como se da una comunicación constante entre ellos y el Estado, el Estado ya no aparece a los individuos como una fuerza exterior que les imprime un impulso totalmente mecánico. Merced a los constantes intercambios que se efectúan entre ellos y el Estado, la vida de éste queda ligada a la de ellos y la de ellos a la del Estado [131]. A medida que el consenso religioso básico se disuelve y el poder del Estado pierde su respaldo sacro, la *unidad del colectivo* sólo puede ya establecerse y mantenerse como *unidad de una comunidad de comunicación*, es decir, mediante un consenso alcanzado comunicativamente en el seno de la opinión pública política.

Si se tiene presente como transfondo este asentamiento del Estado sobre una base legitimatoria secularizada, la evolución que experimenta el contrato desde el formalismo ritual hasta convertirse en el instrumento más importante del derecho privado burgués sugiere la idea de una lingüistización, de una fluidificación comunicativa del consenso religioso básico. En las sociedades arcaicas, las declaraciones ceremoniales de las partes contratantes apenas si pueden distinguirse aún de las acciones rituales; a través de las palabras de los implicados habla el poder mismo de lo sacro que funda el consenso: «Las voluntades

130 DURKHEIM (1969), 123.
131 DURKHEIM (1969), 125.

no pueden ligarse sino a condición de afirmarse. Esta afirmación se hace por medio de palabras. Pero las palabras son algo real, natural, realizado, a lo que se puede proveer de una fuerza religiosa por la que obligan y atan a quienes las pronuncian. Para ello basta con que sean pronunciadas siguiendo esas formas religiosas y bajo condiciones religiosas. Esto es lo que las convierte en sagradas. Uno de los medios de conferirles ese carácter es el juramento, la invocación de un ser divino. Por medio de esta invocación ese ser divino se convierte en garante de la promesa hecha. Y, en consecuencia, ésta, una vez que ha sido hecha de esa forma [...], se torna obligatoria bajo la amenaza de penas cuya gravedad se conoce» [132]. En el derecho moderno, en cambio, el contrato privado recibe su fuerza vinculante de su carácter legal; pero la ley que le presta ese carácter debe, a su vez, su carácter obligatorio, su exigencia de reconocimiento, a un sistema jurídico legitimado en última instancia a través de una formación de la voluntad política. Son los esfuerzos por entenderse y su logro en el seno de la comunidad de comunicación que forman los ciudadanos, son las propias palabras de éstos las que generan el consenso vinculante.

b) La evolución del derecho la considera Durkheim en conexión con un cambio de forma de la integración social, que abarca a toda la sociedad. Caracteriza esta tendencia como desviación respecto a un estado inicial «en que la personalidad individual está absorbida en la personalidad colectiva» [133]. La disolución de esta solidaridad mecánica de los miembros de una tribu, que, asimilados unos a otros, reciben su propia identidad casi por entero de la colectiva, la concibe Durkheim como un proceso de emancipación. A medida que las estructuras sociales se diferencian, los individuos socializados se liberan de una conciencia colectiva que absorbe toda su personalidad; y, al mismo tiempo, se alejan del consenso de base religiosa en que todos se funden con todos. Durkheim caracteriza esta evolución *de la solidaridad mecánica a la orgánica* en tres planos distintos. La racionalización de las imágenes del mundo corre parejas con una universalización de las normas morales y jurídicas y con una progresiva individuación de los propios sujetos.

132 DURKHEIM (1969), 208.
133 DURKHEIM (1968), 101.

La *racionalización de las imágenes del mundo* se expresa en un proceso de abstracción que sublima a los poderes míticos convirtiéndolos en dioses trascendentes y, finalmente, en ideas y conceptos, y que a costa de una contracción del ámbito de lo sacro da lugar a una naturaleza desendiosada: «En el origen los dioses no son distintos del universo, o más bien no hay dioses, sino solamente seres sagrados, sin que el carácter sagrado de que están revestidos quede referido como a su fuente a ninguna entidad externa [...]. Poco a poco las fuerzas religiosas se desligan de las cosas de que al principio no eran más que atributos, y se «hipostatizan». De este modo se forma la noción de espíritus o de dioses que, aunque moren preferentemente acá o allá, existen empero fuera de los objetos particulares a los que están más particularmente referidos. Por eso mismo, resultan menos concretos [...]. El politeísmo greco-latino, que es una forma más elevada y mejor organizada de animismo, marca un nuevo progreso en el sentido de la trascendencia. La morada de los dioses se hace más netamente distinta de la del hombre. Retraídos en las alturas misteriosas del Olimpo o en las profundidades de la Tierra, ya sólo intervienen personalmente en los asuntos humanos de forma muy intermitente. Pero sólo con el cristianismo abandona Dios definitivamente el espacio; su reino ya no es de este mundo; la disociación entre la naturaleza y lo divino es tan total, que incluso degenera en antagonismo. Al mismo tiempo, la noción de divinidad se hace más general y más abstracta, por cuanto ya no está formada de sensaciones, como al principio, sino de ideas» [134]. Finalmente, las imágenes del mundo racionalizadas tienen que competir con la autoridad de una ciencia integralmente secularizada. Surge entonces una actitud reflexiva frente a la tradición. La tradición, radicalmente problematizada, sólo puede ser ya proseguida a través del medio de una crítica permanente. Simultáneamente, se disuelve la conciencia tradicional del tiempo, y en adelante la conciencia del tiempo se basa en orientaciones hacia el futuro [135].

La abstracción de la idea de Dios va acompañada de una *generalización de los valores:* «La noción de hombre sustituye en el derecho, en la moral y en la religión a la de romano, que al ser más concreta es más refractaria a la ciencia» [136]. La evolución paralela en el plano de los valores institucionalizados consiste en una *universalización del derecho y de la moral* que a la vez lleva anejo un desencantamiento del derecho sacro, es decir, la «desformalización» del procedimiento judicial. Las reglas del derecho y de la moral, «ligadas inicialmente a circunstancias locales, a peculiaridades étnicas y climáticas, etc., se emancipan poco a poco de todo ello haciéndose a la vez más generales. Este aumento de generalidad se hace sentir en la ininterrumpida decadencia del formalismo» [137]. Al mismo tiempo que se dilata el ámbito de aplicación de las normas, crece el espacio libre para las interpretaciones y la necesidad de una justificación racional: «No hay nada fijo sino reglas abstractas que pueden ser libremente aplicadas de maneras muy distintas. Tampoco tienen ya el mismo ascendiente ni la misma fuerza de resistencia [...]. Estos principios generales no operan sobre los hechos si no es con el concurso de la inteligencia. Y una vez que la reflexión se ha despertado, no es fácil contenerla. Cuando ha tomado fuerza se desarrolla espontáneamente sobrepasando los límites que la habían sido fijados. Se comienza poniendo a resguardo de la discusión ciertos artículos de fe, pero después la discusión llega hasta ellos. Se busca dar razón de ellos, se les exige que se justifiquen y, cualquiera sea el resultado de la prueba, siempre acaban dejándose en ella una parte de su fuerza» [138].

En los fenómenos del *individualismo moderno* ve Durkheim, finalmente, indicios de una valoración cuasirreligiosa del individuo, de un «culto a la persona, a la dignidad individual» [139], que, por así decir, ordena a cada uno «ser una persona y serlo cada vez más» [140].

La progresiva individuación se mide tanto por la diferenciación de identidades incanjeables como por el aumento de la autonomía personal: «Ser una persona es ser una fuente autónoma de acción. El hombre sólo adquiere, pues, esta cualidad en la medida en que hay algo que le pertenece a él y sólo a él, y que le individualiza, en la medida en que es algo más que una simple encarnación del tipo genérico de su raza y de su grupo. Se

134 DURKHEIM (1978), 274.
135 DURKHEIM (1978), 327 ss.
136 DURKHEIM (1978), 275.

137 DURKHEIM (1978), 274.
138 DURHKEIM (1978), 275.
139 DURKHEIM (1978), 390.
140 DURKHEIM (1978), 401.

dirá que de todos modos está dotado de libre albedrío y que esto basta a fundar su personalidad» [141].

Empero, la autonomía no se agota en la capacidad de elegir *a voluntad* dentro de un espacio ampliado y variable de alternativas de acción. La autonomía no consiste en la libertad de «elegir entre alternativas», sino más bien en lo que hemos llamado «relación reflexiva con uno mismo». Pues la autonomía que crece con la individuación progresiva caracteriza, según Durkheim, una nueva forma de solidaridad que no viene asegurada por un consenso valorativo asegurado de antemano, sino que tiene que ser alcanzada cooperativamente mediante los esfuerzos individuales. La integración social por medio de la *fe* es sustituida por una integración social nacida de la *cooperación*. Durkheim pensó, en un principio, que la solidaridad orgánica podía explicarse como un efecto de la división social del trabajo, es decir, de la diferenciación del sistema social. Pero pocos años más tarde, en el prólogo a la segunda edición de su libro *De la division du travail social*, revisa esta idea. La nueva forma de solidaridad está tan lejos de surgir de la diferenciación sistémica, que Durkheim se ve obligado a buscar remedio en una moral de grupos profesionales, que él se limita a postular y a la que ilustra recurriendo a ejemplos históricos pintados de forma un tanto utópica. Lo que Durkheim no explica es qué mecanismo, ya que no la diferenciación estructural, sería capaz de generar la nueva forma de solidaridad [142].

Pese a lo cual Durkheim nos da una indicación interesante; en efecto: en el tránsito desde la forma mecánica a la forma orgánica de solidaridad ve una «*tendencia* [de la civilización] a hacerse más *racional*» [143]. Y al final de su libro indica también el criterio de que está haciendo uso al concebir la modernización de la sociedad como racionalización —a saber: una moral universalista que se torna realidad a medida que los individuos aprenden a actuar responsablemente: «Si por otro lado se tiene presente que la conciencia colectiva se reduce cada vez más al culto del individuo, salta a la vista que lo que caracteriza a la moral de las sociedades organizadas, en comparación con la de las sociedades segmentarias, es que tiene algo de más humano

141 DURKHEIM (1978), 399.

142 Véase más abajo, pp. 161 ss.

143 DURKHEIM (1978), 275.

y, por tanto, de más racional. No ata nuestra actividad a fines que no nos afectan directamente; no nos convierte en servidores de poderes ideales y de una naturaleza completamente distinta de la nuestra que sigue su propio curso sin cuidarse de los caminos de los hombres. [...] Las reglas que la constituyen no tienen una fuerza constrictiva que ahogue el libre examen; sino que como están hechas para nosotros y en cierto sentido por nosotros, somos más libres frente a ellas. [...] Nos abruma lo laborioso de la obra que consiste en edificar esa sociedad en donde cada individuo tendrá el lugar que merece, será recompensado según su mérito, en donde, en consecuencia, todo el mundo concurrirá espontáneamente al bien de todos y de cada uno. Asimismo, una moral no es superior a otra porque mande de forma más seca y autoritaria, o porque se sustraiga más a la reflexión. Bien es cierto que tiene que ligarnos a algo distinto de nosotros; pero no es necesario que nos *encadene* hasta inmovilizarnos» [144].

Mas al proyectar esta perspectiva, Durkheim no logra escapar a las trampas de la filosofía de la historia; por una parte, se atiene a la actitud descriptiva de un científico social que se limitara a observar tendencias históricas; mas por otra, hace también suyo, en actitud normativa, el concepto de una moral universalista que, al menos como un ideal universalmente aceptado, parece brotar de esas tendencias, llegando a declarar lapidariamente que «nuestro primer deber actualmente es crearnos una moral» [145]. Manifiestamente, Durkheim está muy lejos de tener claras las condiciones metodológicas que ha de satisfacer la aprehensión descriptiva de un proceso evolutivo entendido como proceso de racionalización.

El moralismo de Durkheim es un irónico eco de su positivismo [146]. Hemos visto que en sus estudios posteriores, sobre todo en sus estudios de sociología de la religión y del derecho, Durkheim se aproxima a la idea de una lingüistización, de una fluidificación comunicativa del consenso religioso básico. Pues bien,

144 DURKHEIM (1978), 403.

145 DURKHEIM (1978), 406.

146 Este reproche de moralismo lo hace Luhmann en su introducción a la versión alemana de la «División del trabajo» (Francfort, 1977, 17 ss.), si bien bajo las premisas de una estrategia de investigación que con la vista puesta en el plano analítico de una «socialidad exenta de contenido normativo» elude en realidad el planteamiento de Durkheim.

voy a aprovecharme de tal perspectiva teórica para tratar de justificar los cambios de forma de la integración social, que describe Durkheim, como indicadores de un proceso de racionalización. Con ello vuelvo al proyecto de Mead de explicar, en el sentido de una reconstrucción racional, la interacción regida por normas mediada lingüísticamente.

Como propedéuticamente vimos en la introducción, podemos reducir las condiciones de la racionalidad a las condiciones de un consenso alcanzado comunicativamente, fundado. La comunicación lingüística, cuando se endereza al entendimiento y no sólo sirve al ejercicio de influencias mutuas, cumple los *presupuestos* de las emisiones racionales o de la racionalidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción. Hemos visto además por qué la racionalidad inmanente al lenguaje puede tornarse empíricamente eficaz a medida que los actos comunicativos asumen el gobierno de las interacciones sociales y cumplen funciones de reproducción social, de mantenimiento de los mundos sociales de la vida. El potencial de racionalidad de la acción orientada al entendimiento puede desatarse y trocarse en racionalización de los mundos de la vida de los grupos sociales a medida que el lenguaje cumple funciones de entendimiento, de coordinación de la acción y de socialización de los individuos, convirtiéndose así en un medio a través del que se efectúan la reproducción cultural, la integración social y la socialización.

Poniendo de esta suerte la evolución social bajo el punto de vista de la racionalización, cabe combinar los enfoques teóricos de Mead y de Durkheim, a fin de construir hipotéticamente un estado inicial desde el que poder entender qué significó para el proceso de hominización el tránsito a la acción comunicativa, aun cuando ésta se redujera inicialmente a un ámbito estrechamente circunscrito institucionalmente, y *por qué la mediación lingüística de esta acción regida por normas pudo haber representado un impulso para la racionalización del mundo de la vida.*

La construcción que propongo se apoya, por un lado, en los valores-límite que Durkheim supone para una sociedad totalmente integrada, y, por otro, en los efectos desintegradores que, en virtud de la estructura que hemos analizado, forzosamente tienen los actos de habla en cuanto la reproducción simbólica del mundo de la vida queda conectada con la acción comunicativa. Este experimento mental exige que el durkheimiano estado cero de la sociedad lo supongamos compuesto de un ámbito sagrado

que todavía no *necesita* de una mediación lingüística de la práctica ritual, y de un ámbito profano que todavía no *permite* una mediación lingüística de la cooperación, dotada de una dinámica propia. Particularmente este último supuesto es artificial, aunque no enteramente inadecuado, por cuanto Durkheim no atribuye al habla gramatical ningún papel propiamente constitutivo. El experimento mental tiene por objeto mostrar que la reproducción social, cuando discurre por canales lingüísticos, está sometida a determinadas restricciones estructurales a partir de las cuales pueden, no explicarse causalmente, pero sí hacerse reconstructivamente inteligibles en su lógica interna, el mencionado cambio estructural de las imágenes del mundo, la universalización del derecho y de la moral y la progresiva individuación de los sujetos socializados.

[2] Imaginémonos el caso límite de una sociedad totalmente integrada. La *religión* se agota en interpretar en conceptos de lo santo la práctica ritual vigente; al carecer de contenidos cognitivos en sentido estricto, todavía no tiene el carácter de una imagen del *mundo.* Asegura la unidad del colectivo en el sentido de un determinismo cultural e impide, en la medida de lo posible, que afloren los conflictos que pudieran resultar de las relaciones de poder y de los intereses económicos. Estas suposiciones contrafácticas definen un estado de integración social para el que el lenguaje sólo posee una significación mínima. El consenso valorativo asegurado de antemano precisa, como es lógico, de actualización lingüística y de que se lo canalice hacia las situaciones de acción; pero los procesos de entendimiento entre los individuos quedan hasta tal punto restringidos a un papel instrumental, que puede pasarse por alto la influencia que la estructura de los actos de habla ejerce sobre el tipo y composición de la tradición cultural. En un contexto distinto, Wittgenstein habla de una «holganza» del lenguaje; éste se hace lujuriante, se propasa cuando se emancipa de la disciplina de la práctica cotidiana, cuando queda exento de sus funciones sociales. Tratemos de imaginarnos un estado en que el lenguaje está ocioso, en que en todo caso aún no se ha hecho sentir el peso específico que el lenguaje posee para la reproducción de la vida social. Consideraciones parecidas a las que acabamos de hacer acerca de la función de entendimiento, pueden también hacerse en relación con las funciones de coordinación de la acción y de socialización.

En una sociedad integrada sin fisura alguna el culto religioso es algo así como una *institución total* que hasta tal punto comprende e integra normativamente todas las acciones, así en el seno de la familia como en el ámbito del trabajo social, que cualquier transgresión de las normas se reputa sacrilegio. Verdad es que esta institución básica sólo puede ramificarse en normas específicas para los distintos tipos de situación y para las distintas tareas merced a la mediación lingüística. Pero aun así, las acciones comunicativas siguen viéndose reducidas a un papel instrumental, de modo que puede pasarse por alto la influencia ejercida por el lenguaje sobre la vigencia y aplicación de las normas. Durkheim acentúa sobre todo el tercer aspecto de esta sociedad, a saber: la reproducción de la *identidad del grupo* en la estructura de la personalidad de cada uno de sus miembros individuales. Esta personalidad se divide en un componente general, que repite estereotípicamente las estructuras de la sociedad, y en un componente individual residual, no socializado, ligado al organismo particular. Este dualismo expresa la idea de un tipo de socialización en que todavía no juega papel alguno la fuerza individuante de la intersubjetividad creada lingüísticamente.

Finalmente, las estructuras de la imagen del mundo, de las instituciones y de la personalidad individual todavía no se han separado en serio las unas de las otras. Están fundidas en la conciencia colectiva, la cual es determinante de la identidad del grupo. Es cierto que las estructuras de la comunicación lingüística comportan virtualmente tal diferenciación; pero ésta sólo tiene lugar a medida que la acción comunicativa va adquiriendo peso propio para las funciones de entendimiento, de integración social y de formación de la personalidad, disolviendo el contacto simbiótico en que se encuentran religión y sociedad. Sólo cuando las estructuras de la acción orientada al entendimiento se tornan eficaces, se produce una lingüistización de lo sacro, la cual determina la lógica del cambio de forma que Durkheim observa en la integración social. Nuestro experimento mental tiene por objeto demostrar que la abstracción de las imágenes del mundo, la universalización del derecho y de la moral, y la progresiva individuación pueden entenderse como desarrollos que, en lo que a sus *aspectos estructurales* concierne, se ponen en marcha en cuanto en el seno de esta supuesta sociedad monolíticamente integrada se desata el potencial de racionalidad de la acción orientada al entendimiento. Aquí no nos vamos a ocupar de las condiciones empíricas que esa dinámica supone.

En el habla gramatical, como se recordará, los componentes proposicionales están de tal modo articulados con los ilocucionarios y con los expresivos, que el contenido semántico puede fluctuar entre ellos. Todo lo que puede decirse puede también expresarse en forma asertórica. Este rasgo fundamental del lenguaje permite comprender qué significa que las imágenes religiosas del mundo queden conectadas con la acción comunicativa. El saber de fondo se abre ahora paso hacia, o penetra en, las definiciones que los actores, al tener que regular consensualmente su cooperación, dan de la situación para orientarse en sus acciones teleológicas; y la imagen del mundo acumula los resultados de tales labores interpretativas. Como los contenidos semánticos de origen sacro y de origen profano fluctúan libremente en el medio del lenguaje, se produce una fusión de significados; los contenidos práctico-morales y los contenidos expresivos se unen con los cognitivo-instrumentales en forma de saber cultural. En este proceso cabe distinguir dos aspectos.

Por un lado, las experiencias de tipo normativo y expresivo que proceden del ámbito de la actualización ritual de la identidad colectiva, son formuladas en forma de proposiciones y acumuladas como *saber cultural*; y esto hace de la religión una tradición cultural que necesita en adelante ser proseguida comunicativamente. Por otro, el saber sacro tiene que *unirse* con el saber profano procedente del ámbito de la acción instrumental y de la cooperación social; y esto hace de la religión una *imagen del mundo* con pretensiones de totalidad. A medida que la práctica comunicativa cotidiana adquiere peso propio, las imágenes del mundo se ven en la necesidad de asimilar el saber profano que penetra en ellas y cuya afluencia son cada vez menos capaces de regular, es decir, de ponerla en una relación más o menos consistente con los componentes práctico-morales y los componentes expresivos del saber. Los aspectos estructurales de la evolución de las imágenes religiosas del mundo que Durkheim y Weber esbozan completándose el uno al otro, pueden explicarse suponiendo que la base de validez de la tradición se desplaza de la acción ritual a la acción comunicativa. Las convicciones deben cada vez menos su autoridad a la fuerza fascinadora y al aura de lo santo y cada vez más a un consenso no simplemente reprodu-

cido, sino *alcanzado,* es decir, buscado y conseguido comunicativamente.

En el habla gramatical, como por lo demás ya hemos visto, los componentes ilocucionarios están de tal modo ensamblados con los proposicionales y expresivos que *todos* los actos de habla llevan aparejadas fuerzas ilocucionarias. Con estas fuerzas se constituye un concepto de validez que es ciertamente trasunto de la autoridad de lo santo anclada en los paleosímbolos, pero que posee una naturaleza genuinamente lingüística. Este rasgo fundamental del lenguaje nos permite reconocer qué significa que las instituciones de base sacra no solamente penetren a través de los procesos de entendimiento encauzándolos, preformándolos y prejuzgándolos, sino que ellas mismas empiecen a depender de los efectos vinculantes de un consenso formado lingüísticamente. Pues entonces la integración social ya no se efectúa directamente a través de valores institucionalizados sino a través de un reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez que los actos de habla comportan. Es cierto que también las acciones comunicativas permanecen insertas en los contextos normativos existentes; pero, con sus actos de habla, el hablante puede referirse explícitamente a ellos y adoptar frente a ellos posturas diversas. De la circunstancia de que los actos de habla adquieran una fuerza ilocucionaria autónoma, independiente de los contextos normativos, se siguen notables consecuencias, así para la validez como para la aplicación de las normas.

La base de validez de las normas de acción se transforma en la medida en que todo consenso mediado comunicativamente pende de razones. La autoridad de lo santo sobre la que las instituciones se asientan pierde la validez que tiene *per se.* Ahora la autoridad sagrada de que las instituciones están revestidas empieza a depender de las fundamentaciones que les suministran las imágenes religiosas del mundo. El *saber cultural,* al penetrar en las interpretaciones que de la situación hacen los participantes en la interacción, ejerce funciones de coordinación de la acción. Y mientras los componentes práctico-morales del saber permanezcan fundidos, en lo que a sus conceptos básicos se refiere, con los componentes expresivos y con los componentes cognitivo-instrumentales, las imágenes míticas del mundo, primero, y las imágenes religioso-metafísicas del mundo, después, pueden, en efecto, servir a la autointerpretación y justificación del sistema de instituciones. Esto significa que todas las experiencias con-

sonantes que de forma consciente puedan ser elaboradas en una imagen del mundo confirman y refuerzan el sistema de instituciones vigentes, mientras que las experiencias disonantes que desborden el potencial de fundamentación de una imagen del mundo ponen en cuestión la fe en la legitimidad y validez de las correspondientes instituciones. Pero el sistema de instituciones no solamente puede verse sometido a presión por el cambio estructural de las imágenes del mundo, sino también por una creciente necesidad de especificación impuesta por el cambio y complejidad de las situaciones de acción. A medida que los agentes comunicativos se hacen cargo ellos mismos de la aplicación de las normas, éstas pueden hacerse más abstractas y simultáneamente más específicas. La aplicación *comunicativamente mediada* de las normas de acción requiere que los implicados lleguen a definiciones comunes de la situación que comprendan a la vez los aspectos objetivos, los aspectos normativos y los aspectos subjetivos de la situación de acción de que se trate. Son los *propios* participantes en la interacción los que tienen que relacionar las normas dadas con la situación del caso y adaptarlas a las tareas especiales que esa situación plantea. Cuando estas faenas interpretativas se vuelven autónomas frente al contexto normativo, el sistema de instituciones se torna capaz de absorber una complejidad creciente de situaciones de acción, ramificándose, en el marco de unas normas básicas sumamente abstractas, en una red de papeles sociales y de regulaciones especiales.

Desde un punto de vista estructural, la explicación de la universalización del derecho y de la moral, que Durkheim constata, es que los problemas de justificación y aplicación de las normas se hacen cada vez más dependientes de los procesos de formación lingüística del consenso. Y cuando la comunidad de fe y de cooperación se ha secularizado, sólo una moral universalista puede mantener un carácter obligatorio. Y sólo un derecho formal basado en principios abstractos puede establecer un corte entre legalidad y moralidad, que hace que queden estrictamente separados los ámbitos de acción en que la facultad de decidir las cuestiones controvertibles relativas a la aplicación de las normas, o bien se la reservan las instituciones (derecho), o bien se les confía radicalmente a los participantes (moral).

Finalmente, en el habla gramatical, como ya hemos constatado, los componentes expresivos están de tal modo articulados con los ilocucionarios y con los proposicionales, que el pronom-

bre personal de primera persona que aparece como sujeto de las oraciones realizativas tiene dos significados que se solapan. Por un lado, se refiere a ego como hablante que manifiesta sus vivencias en actitud expresiva; por otro, se refiere a ego como miembro de un grupo social que en actitud realizativa entabla una relación interpersonal al menos con otro miembro del grupo. Este rasgo fundamental del lenguaje nos permite reconocer qué significa que los procesos de socialización vengan acuñados por la estructura lingüística de la relación entre el niño y sus personas de referencia. La estructura de intersubjetividad lingüística que se expresa en el sistema de pronombres personales se encarga de que el niño aprenda a desempeñar papeles sociales en primera persona [147]. Esta coacción estructural impide la mera reduplicación de la identidad del grupo en la estructura de la personalidad; opera como una coerción a individuarse. Todo el que participe en interacciones sociales en el papel comunicativo de primera persona tiene que presentarse como un actor que deslinda frente a los hechos y frente a las normas un mundo interno al que tiene un acceso privilegiado y que simultáneamente toma frente a los demás participantes iniciativas que hay que imputarle como acciones suyas, como acciones cuya responsabilidad asume. El grado de individuación y el grado de imputabilidad varían con el espacio objetivo con que cuenta la acción comunicativa autónoma. A medida que la interacción socializadora de los padres se desliga de modelos fijos y de normas rígidas, tanto más formales se tornan las competencias en el proceso de socialización. La tendencia hacia una progresiva individuación y hacia una creciente autonomía que Durkheim observa cabe explicarlas desde un punto de vista estructural suponiendo que la formación de la identidad y la génesis de las pertenencias a grupos se alejan cada vez más de los contextos particulares y dependen cada vez más de la adquisición de las capacidades generalizadas que la acción comunicativa exige.

El experimento mental que acabo de bosquejar se sirve de la idea de una lingüistización de lo sacro para descifrar la *lógica* del cambio de forma de la integración social analizado por Durkheim. El experimento ilumina el camino por el que, partiendo de las estructuras de la acción orientada al entendimiento aclaradas en términos de pragmática formal, podemos remontarnos

147 Véase más arriba en este volumen, pp. 88 ss.

tentativamente hasta las estructuras antropológicas profundas de la acción regulada por normas mediada lingüísticamente. Pues la interacción regida por normas cambia de estructura a medida que las funciones de reproducción cultural, de integración social y de socialización pasan del ámbito de lo sacro a la práctica comunicativa cotidiana. En este proceso la *comunidad de fe religiosa,* que es la que empieza haciendo posible la cooperación social, se convierte en una *comunidad de comunicación, sujeta a la necesidad de cooperar y a las coacciones* que dicha cooperación lleva consigo. Durkheim comparte con Mead esta perspectiva socio-evolutiva. Pero Durkheim no puede entender el tránsito desde las formas de solidaridad mecánica a las formas de solidaridad orgánica como una transformación de la conciencia colectiva, reconstruible *desde dentro;* por eso no queda claro en qué se basa para entender el cambio de forma de la integración social como una evolución hacia la racionalidad. La idea de la lingüistización de lo sacro está, ciertamente, *apuntada* en Durkheim, pero sólo se la puede *desarrollar* en la línea del proyecto reconstructivo de Mead. Mead, en efecto, entiende decididamente como racionalización la fluidificación comunicativa de las instituciones sólidamente basadas en la tradición y respaldadas por una autoridad sacra. Escoge explícitamente la acción comunicativa como punto de referencia para la proyección utópica de una «sociedad racional». Las consideraciones de Mead acerca de las posibilidades evolutivas de las sociedades modernas, sus consideraciones acerca del aspecto que tendría una sociedad «racional» o, como él también dice, una sociedad «ideal», parece como si estuvieran hechas en respuesta a la cuestión de qué estructura tendría que adoptar una sociedad si su integración social abandonara *por entero* la base de lo sacro y pasara a asentarse sobre un consenso alcanzado comunicativamente. Voy a limitarme por el momento a la *evolución cultural,* que se caracteriza por una diferenciación en ciencia, moral y arte.

La ciencia y la moral modernas están sujetas a los ideales de una objetividad e imparcialidad aseguradas por una discusión sin restricciones, mientras que el arte moderno se caracteriza por el subjetivismo de la libre e irrestricta relación que mantiene consigo mismo un yo decentrado, emancipado de las coacciones del conocimiento y de la acción. En la medida en que el ámbito de lo sacro ha sido determinante para la sociedad, no son ni la

ciencia ni el arte los que recogen la herencia de la religión; sólo una moral convertida en «ética del discurso», fluidificada comunicativamente, puede *en este aspecto* sustituir a la autoridad de lo santo. En ella queda disuelto el núcleo arcaico de lo normativo, con ella se despliega el sentido racional de la validez normativa.

El parentesco entre religión y moral queda también de manifiesto, entre otras cosas, en que la moral no asume ningún *status* unívoco en la construcción de un mundo de la vida estructuralmente diferenciado. No puede ser asignada, como la ciencia o el arte, exclusivamente a la tradición cultural, ni tampoco, como las normas jurídicas o los rasgos del carácter, exclusivamente a la sociedad o a la personalidad. Verdad es que podemos distinguir analíticamente entre *representaciones* morales como ingredientes de la tradición, *reglas* morales como ingredientes del sistema normativo y *conciencia moral* como ingrediente de la personalidad. Pero las representaciones morales colectivas, las normas morales y la conciencia moral de los individuos son en todo caso aspectos de una y la misma moral. La moral conserva todavía algo de la capacidad de penetración que caracterizó a los poderes sacros del origen; de forma peculiar a las sociedades modernas, penetra los planos, diferenciados mientras tanto, que la cultura, la sociedad y la personalidad representan. Y es a una moral universalista a lo único que también Durkheim confía ya la tarea de mantener la cohesión de una sociedad secularizada, y de sustituir, a un nivel sumamente abstracto, el acuerdo normativo básico asegurado antaño por el ritual. Pero es Mead el primero que fundamenta la moral universalista de modo que pueda entendérsela como *resultado* de una racionalización comunicativa, de un desencantamiento del potencial de racionalidad encerrado en la acción comunicativa. En su embozo de crítica a la ética kantiana, Mead ensaya una fundamentación genética de esta ética del discurso [148].

[3] Mead parte de una intuición de la que también dependen todas las teorías morales universalistas: el punto de vista que adoptemos al enjuiciar cuestiones moralmente relevantes ha de permitir que se tengan imparcialmente en cuenta los intereses

148 G. H. MEAD, *Fragments on Ethics*, en MEAD (1934), 379 ss.; cfr. también MEAD (1964), 82 ss.; véase COOK (1966), 156 ss. y JOAS (1980), 120 ss.

bien entendidos de *todos* los afectados, ya que las normas morales, correctamente entendidas, hacen valer un interés común, un interés *general* [149]. Tanto los utilitaristas como Kant coinciden en esta exigencia de universalidad de las normas básicas: «El utilitarista dice que (tal universalidad) tiene que consistir en el mayor bienestar para el mayor número; Kant dice que la actitud del acto ha de ser tal, que tenga la forma de una ley universal. Quiero subrayar esta actitud común de estas dos escuelas que tanto se oponen entre sí en otros aspectos: ambas piensan que un acto, para ser moral, tiene que tener, de algún modo, un carácter universal; si se opta por determinar la moralidad por el resultado del acto, entonces el resultado del acto habrá de determinarse en términos del conjunto de la comunidad; y si por la actitud del acto, entonces habrá de ser en términos del respeto a la ley, debiendo la actitud tomar la forma de una ley universal, de una regla universal. Ambas escuelas reconocen que la moralidad implica universalidad, que el acto moral no es simplemente una cuestión privada. Una cosa que sea buena desde el punto de vista moral tiene que ser buena para *todos* los que se encuentren en las mismas condiciones» [150].

Pero esta intuición, que ha encontrado su expresión tanto en la dogmática de las religiones universales como en los *topoi* del sano sentido común, es mejor analizada por Kant que por los utilitaristas. Mientras que éstos, con la idea del bienestar universal, de la mayor felicidad para el mayor número, señalan un punto de vista particular desde el que examinar si los intereses son susceptibles de generalización, Kant introduce un principio de legislación que han de poder satisfacer todas las normas morales. Del compromiso generalizador entre intereses en principio particulares no resulta todavía ningún interés dotado de la autoridad de un interés general, esto es, provisto de la pretensión a ser reconocido por todos los afectados como un interés común. El utilitarismo no puede, por tanto, explicar el momento de *asentimiento* reflexivo, racionalmente motivado, que las normas válidas exigen de *todos los afectados*. Esta validez de las normas morales la explica Kant por el sentido de la universalidad de las leyes de la razón práctica. Presenta el imperativo categórico como

149 Cfr. WIMMER (1980), quien trata los planteamientos universalistas de K. Baier, M. Singer, R. M. Hare, J. Rawls, P. Lorenzen, F. Kambartel, K. O. Apel y el mío.

150 MEAD (1934), 432.

una máxima con cuya ayuda cada individuo puede juzgar si una norma dada o recomendada merece el asentimiento general, esto es, si puede ser considerada como ley.

Mead hace suya esta idea: «La universalidad de nuestros juicios, sobre la que Kant pone tanto énfasis, es la universalidad que se origina en el hecho de adoptar la actitud de la comunidad entera, la actitud de todos los seres racionales.» Pero añade una consideración peculiar: «Somos lo que somos merced a nuestra relación con los otros. Inevitablemente, pues, nuestro fin ha de ser un fin social, tanto desde el punto de vista de su contenido como también desde el punto de vista de la forma. La socialidad es la fuente de la universalidad de los juicios éticos y constituye la base de la afirmación popular de que la voz de todos es la voz universal; es decir, de que todo el que pudiera juzgar racionalmente la situación estaría también de acuerdo» [151]. El característico giro que Mead da al argumento kantiano estriba, pues, en que la cuestión de por qué las normas morales, en virtud de su universalidad, pueden pretender una validez social obtiene una respuesta en términos de teoría de la sociedad. Las normas morales basan su autoridad en el hecho de que encarnan un interés general y de que lo que está en juego en la salvaguarda de este interés es la unidad del colectivo: «Esta sensibilidad para el conjunto de la estructura social... es el sostén del sentido para las obligaciones morales, un sentido que se remonta por encima de toda demanda particular sugerida por la situación presente» [152]. Y aquí Mead coincide con Durkheim. En la validez de las normas morales queda implícitamente conjurado el peligro que los menoscabos de la sociedad representan por igual para todos los miembros de un colectivo, el peligro de la anomía, de la disgregación de la identidad del grupo, de la desintegración de un plexo de vida social que es común a todos los miembros del grupo.

Pero a medida que el lenguaje se impone como principio de socialización *(Vergesellschaftung)*, las condiciones de la socialidad convergen con las condiciones de la intersubjetividad creada comunicativamente. Simultáneamente, la autoridad de lo santo queda trasvasada a la fuerza vinculante de que están dotadas unas pretensiones de validez normativas que sólo pueden de-

151 Mead (1934), 379.
152 Mead (1964), 404.

sempeñarse de forma discursiva. Por esta vía el concepto de validez queda purificado de toda adherencia empírica; la validez de una norma sólo puede significar a la postre que ésta *podría* ser aceptada con buenas razones por todos los afectados. Si suponemos esta lectura, Mead está de acuerdo con Kant en «que el "debes" implica universalidad [...]. Dondequiera que aparezca el elemento del "debes", dondequiera que hable la conciencia de uno, siempre adoptará esta forma universal» [153].

Pero la universalidad de una norma moral sólo puede ser un criterio de su validez si lo que con ello quiere decirse es que las normas universales expresan de forma fundada la voluntad común de todos los afectados. Y esta condición no queda satisfecha sólo con que las normas puedan adoptar *la forma* de oraciones de deber universales; pues también pueden formularse de esta forma máximas inmorales o máximas que carezcan de todo contenido moral. Mead expresa esto de la siguiente forma: «Kant decía que sólo podíamos universalizar la forma; sin embargo, también universalizamos el fin» [154]. Pero, a la vez, Mead no quiere renunciar a la ventaja que ofrece el formalismo de la ética kantiana. Y da al problema la versión siguiente: «Pero cuando los intereses inmediatos entran en conflicto con otros que no habíamos reconocido como tales, tendemos a ignorar estos otros y a tener solamente en cuenta los inmediatos. La dificultad consiste en hacernos reconocer a nosotros mismos esos otros intereses más vastos y ponerlos luego en algún tipo de relación racional con los más inmediatos» [155]. Ante los problemas práctico-morales nos vemos hasta tal punto cautivos de nuestros propios intereses, *que para poder tener imparcialmente en cuenta todos los intereses implicados* es menester ya una actitud moral por parte de aquel que quiera llegar a una evaluación no sesgada por los prejuicios: «En mi opinión, todos nosotros sentimos que hemos de estar dispuestos a reconocer los intereses de los otros, incluso cuando se opongan a los nuestros, y que la persona que actúa así no se está sacrificando a sí misma, sino que está adquiriendo un sí mismo *(self)* más amplio» [156]. Ya Aristóteles había insistido en la relación existente entre educación moral y capacidad de juicio moral. Mead se apropia con intención metodoló-

153 Mead (1934), 380.
154 Mead (1934), 380.
155 Mead (1934), 388-389.
156 Mead (1934), 386 s.

gica esta idea para sustituir el imperativo categórico por un procedimiento de formación discursiva de la voluntad colectiva.

Para enjuiciar un conflicto de acción moralmente relevante, tenemos que considerar en qué interés general podrían en cada caso ponerse de acuerdo todos los afectados si adoptaran la actitud moral de considerar imparcialmente todos los intereses implicados. Mead especifica después estas condiciones mediante el esbozo de una comunidad ideal de comunicación: «En términos lógicos, hay establecido un *universo de discurso que trasciende el orden específico,* estribando en el cual los miembros de la comunidad, en caso de un conflicto específico, se sitúan a sí mismos fuera del orden fáctico de la comunidad y llegan a un acuerdo sobre cambios en los hábitos de acción y sobre una redefinición de los valores. El *procedimiento racional* erige, por tanto, un orden dentro del cual opera el pensamiento; y hace abstracción en grado diverso de la estructura que la sociedad tiene de facto... *Se trata de un orden social que incluye a todo ser racional que esté o pueda estar implicado en la situación sobre la que el pensamiento versa.* Erige un mundo ideal, no de cosas sustantivas, sino compuesto por un método adecuado. Y lo que exige es que se tengan en cuenta todas las condiciones de la conducta y todos los valores implicados en el conflicto, haciendo abstracción de todas las formas fijas de hábitos y bienes, que han chocado las unas con las otras. Es evidente que un hombre no puede actuar como miembro racional de la sociedad mientras no se constituye a sí mismo en miembro de esta comunidad más amplia de seres racionales» [157].

Todo lo que el imperativo categórico podía proporcionar queda recogido en esta proyección de una formación de la voluntad colectiva realizada bajo las condiciones idealizadas de un discurso universal. El sujeto capaz de juicio moral no puede examinar *privatim,* sino sólo en comunidad con todos los demás afectados, si una norma vigente o una norma recomendada son de interés general y si han de tener, en un caso dado, validez social. El mecanismo de la adopción de actitudes y de la internalización choca aquí con un límite definitivo. Ego puede, sin duda, anticipar la actitud de alter que éste, en el papel de un participante en la argumentación, adopta frente a él; con ello el agente comunicativo cobra, como hemos visto, una relación reflexiva

[157] MEAD (1964), 404 s. (el subrayado es mío).

consigo mismo. Ego puede incluso imaginarse cómo *discurrirá* la argumentación moral en el círculo de los afectados; pero lo que no puede es *prever* con seguridad el resultado de esta argumentación. De ahí que la proyección de una comunidad ideal de comunicación sirva de hilo conductor para la *erección* de discursos que han de realizarse efectivamente y que no pueden ser sustituidos por pseudodiálogos monologuizados. Mead no destaca con suficiente claridad esta consecuencia porque le parece trivial. Y para convencernos de su trivialidad bastaría con el argumento psicológico de que continuamente «nos sentimos tentados a ignorar ciertos intereses opuestos a los nuestros, y a subrayar aquellos con que nos identificamos» [158]. Pero Mead saca también a la palestra un argumento de principio. Este sólo es válido bajo el supuesto de que, a la postre, la justificación de hipótesis normativas no puede aislarse de la tarea constructiva de formación de hipótesis.

Kant y los utilitaristas operan con categorías de la filosofía de la conciencia. Por eso reducen, así los motivos y fines de acción como los intereses y orientaciones de valor de que aquéllos dependen, a estados internos o a episodios privados. Suponen que «nuestras inclinaciones tienen como meta estados subjetivos, el placer que nace de la satisfacción. Si ése es el fin, entonces todos nuestros motivos son, desde luego, asunto subjetivo» [159]. Pero de hecho los motivos y fines de la acción tienen algo intersubjetivo; están interpretados ya siempre a la luz de una tradición cultural. Los intereses se dirigen a algo valioso y «todas las cosas que merecen la pena son experiencias *compartidas.* Incluso cuando una persona parece retraerse sobre sí misma para vivir con sus propias ideas, está viviendo, en realidad, con los demás que han pensado lo que ella piensa. Lee libros, rememora las experiencias que ha tenido, proyecta las condiciones bajo las que podría vivir. El contenido es siempre de carácter social» [160]. Pero si los motivos y fines de la acción sólo son tales en el seno de interpretaciones dependientes de la tradición, entonces el actor *individual* no puede ser él mismo instancia *última* en el desarrollo y revisión de las interpretaciones que hace de sus necesidades. Sus interpretaciones van cambiando, más bien, en el contexto del mundo de

[158] MEAD (1934), 387 s.
[159] MEAD (1934), 384.
[160] MEAD (1934), 385.

la vida de los grupos sociales a que pertenece, pudiendo los discursos prácticos intervenir poco a poco en este proceso y modificar su carácter irreflexivo. El actor individual, ni puede disponer a voluntad de la tradición en que ha crecido ni tampoco es señor de las interpretaciones culturales a cuya luz entiende sus propios motivos y fines de acción, y sus propios intereses y orientaciones valorativas. El principio monológico de la ética kantiana fracasa, como todo procedimiento monológico, ante esta tarea: «Desde el punto de vista kantiano se supone que el estándar existe [...], pero cuando uno no dispone de ningún estándar, el principio no ayuda a decidir. Cuando de lo que se trata es de una redefinición, de un reajuste, estamos ante una nueva situación..., de nada vale la simple generalización de la máxima que guía el acto de uno. Este es el punto en que fracasa el principio de Kant» [161].

Los supuestos fundamentales de una ética comunicativa los desarrolla Mead desde un punto de vista sistemático y, simultáneamente, desde el punto de vista de una teoría de la evolución. Desde un punto de vista sistemático trata de mostrar que ésta es la mejor forma de fundamentar una ética universalista. Pero el que esto sea así, trata también de explicarlo desde el punto de vista de una teoría de la evolución. La idea teórica fundamental de una ética de la comunicación es la de discurso universal, el «ideal formal de un entendimiento lingüístico». Y como esta idea de un entendimiento racionalmente motivado está ya contenida en la estructura misma del lenguaje, no se trata de una simple exigencia de la razón práctica, sino de algo ya inserto en la reproducción de la vida social. Cuanto más sustituye la acción comunicativa a la religión en la tarea de soportar el peso de la integración social, con tanta más fuerza han de hacerse sentir sobre la comunidad real de comunicación los efectos empíricos del ideal de una comunidad de comunicación, irrestricta y no distorsionada. Es lo que trata de documentar Mead, lo mismo que Durkheim, refiriéndose a la difusión de las ideas democráticas, a la transformación de los fundamentos legitimatorios del Estado moderno. A medida que las pretensiones de validez normativas se ven remitidas a su confirmación por un consenso alcanzado comunicativamente, se imponen en el Estado moderno

161 MEAD (1934), 381.

principios democráticos de formación de la voluntad colectiva y principios jurídicos de tipo universalista [162].

[4] *Excurso sobre identidad e individuación.*—Hasta aquí he dejado de lado que la comunidad ideal de argumentación no solamente suministra el modelo para una formación imparcial, racional, de la voluntad colectiva. Conforme a ese ideal bosqueja también Mead el modelo de un trato comunicativo no alienado entre los sujetos, que permita en la vida diaria espacios recíprocos para una autopresentación espontánea y que exige una empatía recíproca. La comunidad ideal de comunicación entraña, cuando se la analiza con detenimiento, dos proyecciones utópicas distintas. Cada una de ellas estiliza uno de los momentos que en la práctica ritual todavía estaban fundidos el uno con el otro —el momento práctico-moral y el momento expresivo. Ambas variantes constituyen juntas el punto de referencia del concepto de Mead de una persona plenamente individuada.

Supongamos que los individuos se socializaran como miembros de una comunidad ideal de comunicación; entonces adquirirían una identidad que tendría dos aspectos complementarios: el de universalización y el de particularización; por una parte, al desenvolverse en esas condiciones idealizadas, las personas aprenderían a orientarse dentro de un marco de referencia universalista, esto es, a actuar autónomamente; por otra, aprenderían a hacer uso de su autonomía, la cual los iguala con todos los demás agentes morales, para desarrollarse en su subjetividad y particularidad. Mead atribuye ambas cosas, autonomía y capacidad de autorrealización espontánea, a toda persona que en el papel revolucionario de un participante en un discurso universal se libera de las cadenas que suponen las relaciones sociales concretas devenidas puro hábito. La pertenencia a la comunidad ideal de comunicación es, en términos de Hegel, nota constitutiva lo mismo del yo como universal que del yo como individuo [163].

Las orientaciones de acción universalistas penetran y trascienden todas las convenciones existentes y permiten un distanciamiento respecto a los roles sociales que configuran la historia y el carácter de uno: «La exigencia es aquí libertad frente a las

162 MEAD (1964), 257 ss.

163 Cfr. mis observaciones sobre la «Filosofía del espíritu» de Hegel de su período de Jena; J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, 1984, 11 ss.

convenciones, frente a las leyes dadas. Por supuesto que tal situación sólo es posible cuando el individuo apela, por así decirlo, de una comunidad estrecha y restringida a otra más amplia; más amplia en el sentido lógico de incluir derechos que no sean tan restrictivos. Uno se aparta de las convenciones fijas, que ya no tienen ningún sentido para una comunidad en que los derechos han de ser públicamente reconocidos, y apela a otros individuos [...] aun cuando esa apelación sea una apelación a la posteridad. Tenemos aquí la actitud del *I* en contraste con el *Me*» [164]. A la «apelación a una comunidad más amplia» corresponde «un sí mismo más amplio», justo ese sujeto autónomo capaz de orientarse en su acción por principios universales.

Pero el *Me* no sólo representa las peculiaridades de una conciencia moral cautiva de la tradición, sino también las coacciones de un carácter que obstruye el despliegue de la subjetividad. También en este aspecto la pertenencia a la comunidad ideal de comunicación tiene una fuerza explosiva. Las estructuras de un trato no alienado entre los sujetos provocan orientaciones de acción que de un modo distinto que las universalistas van más allá de las convenciones vigentes; tienden a llenar espacios de autorrealización recíproca: «Esta capacidad permite que uno exhiba sus propias peculiaridades... al individuo le resulta posible desarrollar sus propias peculiaridades, aquello que le individualiza» [165].

Estos dos aspectos de la identidad del yo (*Ich-Identität*) *, autodeterminación y autorrealización, los ilustra Mead recurriendo a propiedades como el *self-respect* y el *sense of superiority*. Aun estos sentimientos revelan la implícita referencia a las estructuras de una comunidad ideal de comunicación. Así, en casos extremos, una persona, para salvaguardar el respeto que se debe a sí misma, tiene que actuar en contra del juicio moral de todos sus contemporáneos: «La única forma en que podemos reaccionar contra la desaprobación de la comunidad entera es recurriendo a un tipo superior de comunidad que, en cierto sentido, deje en minoría a la que conocemos. Una persona puede llegar al extremo de enfrentarse con todo el mundo que le rodea..., pero para hacer eso tiene que hablarse a sí misma con la voz de la razón. Tiene que abarcar las voces del pasado y del futuro [...]. Por lo general, suponemos que esa voz general de la comunidad coincide con la comunidad más amplia que abarca pasado y futuro» [166]. En un pasaje paralelo Mead habla de la idea de una «sociedad superior y mejor» [167].

Algo parecido acontece con los sentimientos relativos a la propia valía. Como forma ejemplar de autorrealización puede considerarse la actividad creadora del artista o del científico; mas no sólo ésas, todas las personas tienen necesidad de confirmar el valor que se autoatribuyen, por medio de aportaciones o propiedades sobresalientes. Se forma así un sentimiento de superioridad que pierde sus aspectos moralmente cuestionables cuando la autoconfirmación de una persona no tiene que producirse a costa de la de otra. También en este caso se orienta implícitamente Mead conforme al ideal de un trato no forzado entre los individuos en el que la autorrealización de unos no necesite obtenerse al precio de la humillación de los demás.

A la comunidad ideal de comunicación corresponde una *identidad del yo que posibilite la autorrealización sobre la base de un comportamiento autónomo.* Esa identidad se acredita en la capacidad de dar continuidad a la propia biografía. En el curso del proceso de individuación del sujeto tiene que retraer su identidad por detrás de las líneas del mundo de la vida concreto y también de su carácter concreto cautivo de esa procedencia. Y siendo esto así, la identidad del yo sólo podrá ya estabilizarse mediante la capacidad abstracta de satisfacer, incluso ante expectativas de rol incompatibles y aun en el tránsito por una secuencia de sistemas de roles contradictorios, exigencias de consistencia y, con ello, condiciones de reconocimiento [168]. La identidad del yo del adulto se acredita en la capacidad de construir nuevas identidades a partir de las identidades quebradas o supe-

164 MEAD (1934), 199.
165 MEAD (1934), 326.
* Esta expresión no ha de entenderse en un sentido genérico, sino que denota para el autor la tercera etapa de la secuencia *natürliche Identität* (identidad natural), *Rollen-Identität* (identidad de rol) e *Ich-Identität* (identidad del yo), secuencia que se corresponde con la que forman los niveles preconvencional, convencional y postconvencional del desarrollo de la conciencia moral; cfr. J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico,* Madrid, 1981, 70 ss. *[N. del T.].*

166 MEAD (1934), 168.
167 MEAD (1934), 389.
168 Cfr. mis «Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz», en HABERMAS (1973 b), 195 ss.; en ese artículo me baso en sugerencias de U. Oevermann.

radas y de integrarlas de tal modo con las viejas, que el tejido de las propias interacciones se organice en la unidad de una biografía incanjeable y que, por ser *capaz de responder de ella*, pueda serle atribuida como suya. Tal identidad del yo posibilita la *autodeterminación* a la vez que la *autorrealización*, dos momentos que en la relación de tensión que se establece entre el *I* y el *Me* operan ya en el plano en que la identidad está aún ligada a roles sociales. En la medida que el adulto asume su propia biografía responsabilizándose de ella, puede volver sobre sí mismo recorriendo las huellas, recuperadas narrativamente, de sus propias interacciones. Sólo quien toma a su cargo su propia vida puede ver en ella la realización de sí mismo. Hacerse cargo de la propia vida responsabilizándose de ella significa tener claro *quién quiere uno ser*, y desde este horizonte considerar las huellas de las propias interacciones como si *fueran* sedimentos de las acciones de un autor dueño de sus actos, de un sujeto, por tanto, que ha actuado sobre la base de una relación reflexiva consigo mismo.

Hasta ahora he hecho uso del concepto de identidad con una cierta despreocupación; y en todo caso no he justificado explícitamente por qué en muchos pasajes he aceptado la traducción * (que casi siempre resulta equívoca) de la expresión *self*, que Mead utiliza, por la expresión 'identidad', proveniente del interaccionismo simbólico y del psicoanálisis. Mead y Durkheim definen la identidad de los individuos en relación con la identidad del grupo a que pertenecen. La unidad del colectivo constituye el punto de referencia de la comunidad de todos sus miembros, la cual se expresa en que éstos pueden hablar *de sí* en primera persona del plural. Simultáneamente, ha de presuponerse la identidad de la persona para que los miembros del grupo puedan hablar *entre ellos* en primera persona del singular. La expresión «identidad» puede justificarse en ambos casos en términos de

* Alusión a la dura crítica de que han sido objeto por parte de TUGENDHAT (*Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort, 1979, 247) algunos aspectos de la versión alemana de *Mind, Self and Society*. Pese a que la lengua alemana posee el término *Selbst*, por entero equivalente a *self* (en esta versión castellana he traducido ambos por «sí mismo»), el traductor alemán vierte sistemáticamente *self* por *Identität*. Habermas, que en todo este capítulo cita siempre por la versión alemana, a la que hace no pocas correcciones, no corrige nunca la traducción de *self* por *Identität*. *[N. del T.]*.

teoría del lenguaje. En efecto, las estructuras simbólicas determinantes de la unidad del colectivo y de sus miembros individuales están en conexión con el empleo de los pronombres personales, es decir, de aquellas expresiones deícticas que se utilizan para identificar personas. Verdad es que el concepto de identidad proveniente de la psicología social recuerda ante todo las identificaciones del niño con sus personas de referencia; pero estos procesos de identificación están por su parte implicados en la construcción y mantenimiento de aquellas estructuras simbólicas que son las que hacen posible la identificación lingüística de grupos y personas. Bien puede ser que el término psicológico fuera escogido sin tener en cuenta lo que ese mismo término significaba en filosofía del lenguaje. Sin embargo, yo creo que el *concepto de identidad proveniente de la psicología social* es también susceptible de una *explicación en términos de filosofía del lenguaje* [169].

El niño desarrolla una identidad en la medida en que se forma para él un *mundo social* al que él pertenece y, complementariamente a ese mundo social, un mundo *subjetivo* deslindado del mundo externo de los hechos y de las normas, y al que él tiene un acceso privilegiado. La relación entre estos dos mundos queda reflejada en la relación entre los dos componentes de la identidad, el *I* y el *Me*. La primera instancia, el *I*, representa, por de pronto, la subjetividad de la naturaleza pulsional, manifestada de forma expresiva, y la segunda, el *Me*, el carácter acuñado por roles sociales. Estos dos conceptos de yo se corresponden en cierto modo con las instancias «ello» y «super-ego» del modelo estructural de Freud. Con su ayuda pueden explicarse los dos significados específicos que la expresión «yo» tiene en las manifestaciones espontáneas de vivencias y en los actos de habla institucionalmente ligados, respectivamente. En las exte-

169 D. J. LEVITA, *Der Begriff der Identität*, Francfort, 1971; L. KRAPPMANN, *Soziologische Dimension der Identität*, Stuttgart, 1971. En esta perspectiva normativa del desarrollo del yo convergen diversos planteamientos teóricos: H. S. SULLIVAN, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Nueva York, 1973; E. JACOBSON, *The Self and the Object World*, Nueva York, 1964; D. W. WINNICOT, *The Maturational Process and the Facilitating Environment*, Nueva York, 1965; J. LOEVINGER, *Ego Development*, San Francisco, 1976; DÖBERT, HABERMAS, NUNNER-WINCKLER (1977); J. BROUGHTON, «The Development of Self, Mind, Reality and Knowledge», en DAMON (1978); R. G. KEGAN, «The Evolving Self», *The Counceling Psychologist*, 8, n.° 2, 1979.

riorizaciones de vivencias el sujeto páthico se expresa acerca de sus deseos y sentimientos, mientras que en las acciones conformes a las normas se manifiesta la libertad del sujeto práctico, aunque aún sin la mediación, en ninguno de los dos casos, de una relación reflexiva consigo mismo.

En otros contextos, como queda dicho, Mead provee al concepto de «yo» de otro significado más. Entiende el «yo» como iniciador, a la vez independiente y creativo, de acciones en principio imprevisibles. En la capacidad de acometer cosas nuevas se expresa, así la autonomía como la individualidad de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Este tercer concepto de yo puede servirnos para explicar el sentido que la expresión «yo» adopta en las oraciones realizativas no ligadas institucionalmente. El hablante, al entablar (en el papel de primera persona) una relación con un oyente (en el papel de segunda persona) y plantear con la oferta de su acto de habla una pretensión de validez susceptible de crítica, se presenta como un sujeto capaz de dar razón, de responder de sus actos (*zurechnungsfähiges*). La estructura de la intersubjetividad lingüística, que fija los roles comunicativos de hablante, de interpelado y de persona que asiste sin participar, obliga a los participantes, para poder entenderse entre sí, a actuar bajo la presuposición de que cada uno de ellos es capaz de dar razón de sus actos.

Las idealizaciones que efectúa Mead en su definición de la identidad del yo conectan con este concepto de actor responsable (*zurechnungsfähigen*). Mead destaca los aspectos de autorrealización y autodeterminación. Bajo estos aspectos del yo en general y del yo como individuo retornan, como ahora puede verse, las instancias del *I* y del *Me* en forma reflexiva. La identidad del yo capacita a una persona para *realizarse* a sí misma bajo las condiciones de un comportamiento autónomo. Para ello el actor tiene que mantener una relación reflexiva consigo mismo, lo mismo como yo páthico que como yo práctico. La proyección de una comunidad ideal de comunicación puede entenderse como una construcción cuyo fin es explicar qué queremos decir cuando hablamos de un *nivel de acción caracterizado por una actitud autocrítica*. Con el concepto de discurso universal, lo que Mead hace es plantear su intento de explicación, en términos de teoría de la comunicación. Pues bien, a mi juicio, entre este concepto de identidad del yo y la cuestión tratada en la filosofía analítica

de cómo puede identificarse a las personas existe una relación que cabe explicar mediante un análisis de enfoque semántico.

Voy a partir de la idea, hoy predominante, de que «la relación entre los problemas genuinamente filosóficos y lo que se quiere decir con el término «identidad» tal como hoy se emplea en psicología, un término vacío de tan traído y llevado, sólo puede ser muy indirecta»[170]. Henrich insta con toda razón a que se establezca una distinción clara entre la cuestión de la identificación numérica de una persona individual y la cuestión de la 'identidad' de esa persona cuando lo que con este término quiere decirse es que una persona puede manifestarse en sus acciones como autónoma e incanjeable: «En la teoría filosófica, la identidad es un predicado que tiene una función particular; por medio de él una cosa u objeto particular se distingue como tal de las demás de la misma especie; y a la inversa, este predicado permite decir que en condiciones diversas, y pese a los distintos modos de acceso, de lo que se está hablando es de un único objeto. Tal identidad no exige que los individuos identificados tengan que distinguirse entre sí por cualidades especiales. Y, por supuesto, no exige que en ellos pueda señalarse un patrón básico de cualidades conforme a las cuales orienten su comportamiento o que permitan explicar este comportamiento como un todo unitario. Pues también una cosa que se mostrara de forma totalmente errática o una persona que cambiase de estilo de vida y de convicciones cada otoño, y además de forma distinta cada año, tendrían que ser caracterizadas, en este sentido formal, como «idénticas a sí mismas». Si algo es individuo hay que atribuirle identidad. No tiene ningún sentido decir que adquiere o pierde su identidad. El concepto de identidad que se emplea en psicología social tiene una estructura lógica completamente distinta. Aquí la «identidad» es una propiedad compleja que las personas pueden adquirir a partir de una determinada edad. Tienen que empezar no teniendo esta propiedad y puede que no la posean nunca. Pero una vez que la han adquirido, esa propiedad los hace «autónomos». Pueden emanciparse de la influencia de los otros; pueden dar a su vida una forma y continuidad que antes, si acaso, sólo poseían por influencia externa. En este sentido son, en virtud de su identidad, individuos autónomos. Es obvio que

170 D. HENRICH, «Identität», en O. MARQUARD, K. STIERLE, *Identität, Poetik und Hermeneutik*, VIII, Munich, 1979, 371 ss.

pueden darse asociaciones entre el concepto filosófico de identidad y el que se emplea en psicología social. Pero esto nada cambia en el hecho de que los significados de ambos son completamente distintos. Un número cualquiera de individuos pueden ser autónomos exactamente de la misma manera. Y si esto es así, no pueden distinguirse en tanto que individuos por su «identidad» [171]. Aunque Henrich se refiere expresamente a la psicología social de Mead, sólo destaca en el concepto de identidad el aspecto de *autodeterminación*. Pasa por alto el aspecto de *autorrealización*, bajo el que el yo puede ser identificado no sólo genéricamente, es decir, como una persona capaz de actual autónomamente, sino también como individuo al que cabe atribuir una biografía incanjeable [172]. Este segundo aspecto, sobre todo, no debe confundirse con la identificación numérica de una persona particular. Pues, como subraya Tugendhat, la cuestión de *quién quiere uno ser* [173] no tiene el sentido de una identificación numérica, sino de una identificación cualitativa. Verdad es que cuando una persona A tiene claro quién quiere ser, la autoidentificación predicativa tiene también el sentido de que, por su proyecto de vida, por la organización de una biografía que la persona asume responsabilizándose de ella, esa persona se distingue de *todas* las demás como un individuo incanjeable. Pero, al menos a primera vista, esta autoidentificación más exigente no es una condición necesaria para que A pueda ser identificado numéricamente por B, C, D, ... en los grupos sociales a que pertenece.

Ambos autores deslindan el concepto de identidad del yo de la cuestión de cómo puede identificarse a una persona particular. Henrich utiliza el concepto de identidad para referirse a la capacidad que tienen las personas para actuar autónomamente; y tal cosa es una propiedad genérica de las personas en general. Tugendhat utiliza el concepto de identidad para referirse a la capacidad de una persona para identificarse, sobre la base de una relación reflexiva consigo misma, como aquel que uno quiere ser. Podemos distinguir, pues, tres asuntos distintos: la identificación numérica de una persona individual, la identificación genérica de una persona como persona capaz de lenguaje y de acción y la identificación cualitativa de una determinada persona

171 HENRICH (1979), 372 ss.
172 D. LOCKE, «Who I am», *Philos. Quart.*, 29, 1979, 302 ss.
173 TUGENDHAT (1979), 284.

con una historia individual, con un carácter particular, etc. Sin embargo, no voy a darme por satisfecho con este deslinde que Henrich y Tugendhat efectúan, sino que voy a servirme del concepto de identidad que emplea Mead, como hilo conductor para aclarar la relación semántica que existe entre esos tres tipos de identificación. Trataré de probar la tesis siguiente: la autoidentificación predicativa que efectúa una persona es en cierto respecto condición para que esa persona pueda ser identificada genérica y numéricamente por las demás.

El término «yo» pertenece, junto con los demás pronombres personales, los adverbios de lugar y de tiempo y los pronombres demostrativos, a la clase de las expresiones deícticas; éstas forman, a su vez, junto con los nombres y caracterizaciones particulares (descripciones definidas), la clase de los términos singulares, que sirven para identificar objetos particulares: «La función de un término singular consiste en que el hablante puede indicar con él a qué objeto se está refiriendo entre todos, lo cual quiere decir: de cuál de entre todos los objetos ha de entenderse la expresión predicativa que completa en una oración al término singular» [174]. Al igual que las demás expresiones deícticas, los pronombres personales sólo cobran un significado unívoco en el contexto concreto de la situación de habla. Con la expresión «yo» se designa a sí mismo el que habla en cada caso.

Junto a otras propiedades características, se ha notado en particular la circunstancia de que un hablante que emplee con sentido la palabra «yo», no es posible que cometa errores al hacerlo. Pues si en tal caso un oyente pretendiera que la entidad a que el hablante se refiere no es idéntica a la que el término designa o que tal entidad no existe, habría que preguntarle si ha entendido el significado de la expresión deíctica «yo» [175]. Tugendhat explica este hecho mostrando que con la expresión «yo», considerada aisladamente, un hablante no efectúa identificación alguna, sino que sólo se designa a sí mismo como una persona que puede ser identificada por los otros en las circunstancias apropiadas. Tugendhat se basa para ello en su teoría, expuesta en otro lugar [176], de que toda identificación de un objeto exige un componente subjetivo y un componente objetivo. Los datos

174 TUGENDHAT (1979), 71.
175 H. N. CASTAÑEDA, «Indicators and Quasi-Indicators», *Am. Phil. Quart.*, 17 (1967), 85 ss.
176 TUGENDHAT (1976), 358 ss.

objetivos de espacio y tiempo tienen que poder ser referidos al aquí y al ahora de la situación de habla; por este lado, el hablante y su situación constituyen el punto de referencia último de todas las identificaciones. Mas, por otro lado, la descripción de la situación de habla efectuada con expresiones deícticas tales como «yo», «aquí» y «ahora» no basta a su vez a identificar un objeto, ya que la situación del hablante ha de poder ser puesta por su parte en relación con los datos objetivos de espacio y tiempo. Cuando unos montañeros que se han perdido emiten un S.O.S. y a la pregunta de dónde se encuentran responden con un «aquí», están tan lejos de haber identificado la posición en que se encuentran como el hablante que a la pregunta de «¿quién es usted?» que le hace alguien que está al otro lado de la línea telefónica responde lacónicamente con un «yo». En este sentido, y esto es lo que quiere ilustrar Tugendhat con sus ejemplos, la expresión «yo» no se distingue de las otras dos expresiones deícticas fundamentales que son «aquí» y «ahora».

Empero, son más interesantes las diferencias. Mientras que los extraviados que responden con un «aquí» no saben dónde se encuentran, el que participa en la conversación telefónica, cuando responde «yo», sabe muy bien quién es él, sólo para el oyente resulta, por lo general, insuficiente la respuesta. El «aquí» gritado por los montañeros extraviados bastaría para identificar su posición si un equipo de búsqueda que conociera el lugar se encontrara al alcance de la voz. También en el caso del participante en la conversación telefónica se podría conseguir identificarlo espacio-temporalmente si el desconocido confirmara, al preguntárselo, su número de teléfono; en este caso, quien ha hecho la llamada sabe (o puede informarse) de que está hablando con la persona que ahora mismo tiene en la mano el auricular del aparato de teléfono que se encuentra en el zaguán de la planta baja de tres casas más allá. El que ha hecho la llamada conoce la posición del otro participante, pero con ello todavía no queda respondida la pregunta de con quién está hablando. Podría ir corriendo a la casa indicada para averiguar quién acaba de estar allí al aparato. Supongamos que lo hace, y que se encuentra con un desconocido y le pregunta «¿Quién es usted?» Esto evidencia que el desconocido, al responder «yo» a quien había hecho la llamada, se había referido a una *persona* identificable y no solamente a un *objeto* identificable por observación. En efecto, el desconocido está ahora identificado como persona *perceptible*,

y, sin embargo, aún no está respondida la pregunta por su identidad en el sentido sugerido por la respuesta «yo». Ciertamente que el que hizo la llamada puede contar más tarde a su amigo, quien mientras tanto ha vuelto, que durante su ausencia encontró a un desconocido en su casa. Puede hacer una descripción de su aspecto externo; y quizá su amigo pueda explicarle quién era el desconocido; pero supongamos que el caso no se aclara. Entonces el que hizo la llamada, cuando en lo sucesivo cuente el caso, podrá identificar al participante en la conversación como aquella persona que en tal momento y en tal lugar hizo uso de tal aparato de teléfono. No embargante lo cual, sigue en pie la necesidad de identificar a la persona. Pues la *persona* identificable a que el hablante se referiría al decir «yo» no estaba pensada como una entidad que fuera identificable solamente mediante *observaciones.*

P. Geach ha sostenido la tesis de que el predicado de identidad sólo podría emplearse con sentido en conexión con la caracterización general de una clase de objetos [177]. En la discusión de esta tesis Henrich llega a la interesante distinción entre condiciones de identidad y criterios de identidad: «No tiene ningún sentido decir que un objeto aparece bajo una descripción como (el mismo) número y bajo una descripción distinta como (diversas) rayas. El garabato negro sobre el papel que designa al número 8 no es este mismo número, lo cual es fácil de ver si se tiene en cuenta que también puede escribirse como «VIII» o como «ocho». Las *condiciones* de identidad distinguen fundamentalmente tipos de objetos, mientras que los *criterios* de identidad pueden individuar, por vías diversas, en el ámbito de un mismo tipo de objetos» [178]. Es manifiesto que las personas no pueden ser identificadas bajo las mismas condiciones que los objetos observables; en estos casos no basta con una identificación espacio-temporal. Las condiciones adicionales dependen de cómo puede ser identificada genéricamente una persona, es decir, de cómo puede ser identificada como persona.

Mientras que las entidades se caracterizan en general porque un hablante puede decir acerca de ellas algo, las personas pertenecen a la clase de entidades que pueden adoptar ellas mismas

177 P. Geach, «Ontological Relativity and Relative Identity», en M. K. Munitz, *Logic and Ontology,* Nueva York, 1973.
178 Henrich (1979), 382.

el papel de un hablante y utilizar la expresión «yo» refiriéndose a sí mismas. Para su categorización como personas no solamente es esencial que estas entidades estén dotadas de la capacidad de hablar y de actuar y que puedan decir «yo», sino *cómo* lo hacen. La expresión «yo» no solamente tiene el *sentido deíctico* de referirse a un objeto, sino que también indica la actitud pragmática o la perspectiva en la que o desde la que el hablante se manifiesta. Un 'yo' empleado en oraciones de vivencia significa que el hablante hace emisiones en el *modo expresivo.* Con la perspectiva de primera persona adopta el papel consistente en presentarse a sí mismo de modo que le pueden ser atribuidos los deseos, sentimientos, intenciones, opiniones, etc., que expresa. Esta atribución de vivencias que el observador efectúa desde la perspectiva de tercera persona tiene que basarse en *última instancia* en un acto de entendimiento en que *alter,* desde la perspectiva de segunda persona, acepta como veraz la manifestación expresiva de *ego.* En este sentido la expresión «yo» utilizada en las oraciones expresivas remite a la expresión homónima que se emplea en las oraciones realizativas. Y esta expresión significa que alguien, en el papel comunicativo de hablante, entabla con otro (al menos) que asume el papel comunicativo de oyente, una relación interpersonal en el círculo de una serie de personas no implicadas, pero que pueden llegar a ser participantes. La relación interpersonal ligada a las perspectivas de primera, segunda y tercera persona, actualiza una relación subyacente de pertenencia a un grupo social. Y es aquí donde nos topamos con *el sentido pronominal de la expresión «yo».*

Si, para volver a nuestro ejemplo, el desconocido que se encuentra al otro lado de la línea telefónica responde con un «yo» a la pregunta de «¿quién es usted?», se está dando a conocer como una persona identificable, es decir, como una entidad que cumple las condiciones de identidad de una *persona* y que no puede ser identificada solamente por observación. Al responder «yo», ese extraño está dando a conocer que para él existen un mundo subjetivo al que tiene acceso privilegiado y un mundo social al que pertenece. Está dando a conocer que puede participar adecuadamente en interacciones sociales y que puede actuar adecuadamente de forma comunicativa. Está dando a conocer que ha adquirido una identidad como persona. Si el desconocido cumple las condiciones de identidad de una persona, es también claro cómo podría ser identificado: normalmente por medio de un nombre propio.

Naturalmente que el nombre por sí solo no basta. Pero la institución de poner nombres hace que el nombre de la persona funcione como un *indicador* por el que podemos orientarnos para conseguir datos que basten para la identificación: fecha y lugar de nacimiento, procedencia familiar, estado civil, nacionalidad, religión, etc. Estos son comúnmente los criterios por los que se identifica a una persona, por ejemplo, en el caso de un pasaporte. Los criterios usuales de identidad remiten a quien pregunta por la identidad de alguien a aquellas situaciones que al fin y a la postre son las únicas que permiten identificar a las personas. Pues, virtualmente, le remiten a las interacciones en que se ha desarrollado la identidad de la persona en cuestión. Si la identidad de la persona no está clara, si resulta que el pasaporte es falso y que los datos que la persona da de sí no son correctos, las investigaciones conducen *en definitiva* a preguntar a los vecinos y colegas, a los amigos, a los familiares y, si hubiere lugar a ello, a los padres si conocen a la persona en cuestión. Sólo este tipo de conocimiento primario, resultante de las interacciones comunes y, en *último término,* de las interacciones socializadoras permite situar espacio-temporalmente a una persona en un contexto de vida en común cuyos *espacios sociales* y *tiempos históricos están estructurados simbólicamente.*

La peculiaridad que ofrece la persona en contraste con la identificación de objetos se explica porque las personas no cumplen a nativitate (y quizá fuera mejor decir: no cumplen por naturaleza) las condiciones de identidad y menos aún los criterios en virtud de los cuales se las puede identificar, supuestas esas condiciones de identidad. Para poder ser identificadas como personas y, llegado el caso, como esta determinada persona, tienen primero que adquirir su identidad como personas. Y como quiera que las personas adquieren su identidad, según hemos visto, a través de interacciones mediadas lingüísticamente, cumplen las condiciones de identidad como personas y los criterios básicos de identidad que las distinguen como esta determinada persona, no solamente *para los demás,* sino simultáneamente también *para sí mismas.* Se entienden a sí mismas como personas que han aprendido a participar en interacciones sociales; y se entienden a sí mismas como esta determinada persona que ha crecido como hijo o hija en una determinada familia, en un de-

terminado país, en el espíritu de una determinada religión, etc. Y estas propiedades sólo se las puede atribuir una persona *a sí misma* respondiendo a la cuestión de *qué* clase de persona es y no solamente a la cuestión de *cuál* de entre todas es. Una persona sólo cumple las condiciones y criterios de identidad en virtud de los cuales puede ser identificada numéricamente de *entre las demás* si está en condiciones de atribuirse a sí misma los correspondientes predicados. De modo que la autoidentificación predicativa de una persona a nivel elemental es presupuesto para que esa persona pueda ser identificada por los otros como persona, es decir, genéricamente, y como esta determinada persona, es decir, numéricamente.

Pues bien, Mead construye su concepto de identidad personal en dos niveles, evitando así una equivocidad en el concepto de «adquisición» de la identidad [179]. También una identidad personal ligada a determinados roles y normas es una identidad adquirida, y ello por vía de la internalización por el niño del tipo de comportamiento que se le adscribe y que el niño hace en cierto modo suyo. De esta *apropiación de una identidad adscrita* distingue Mead la identidad que, por así decirlo, *uno afirma por cuenta propia*. Mead destaca dos aspectos de esta identidad del yo, valiéndose para ello de una referencia contrafáctica al discurso universal: por un lado, la capacidad de acción autónoma sobre la base de orientaciones de acción universalistas y, por otro, la capacidad de realizarse a sí mismo en una vida a la que se presta continuidad asumiéndola y responsabilizándose de ella.

---

179 La tosca distinción entre identidad de rol e identidad del yo necesita, naturalmente, de ulteriores diferenciaciones. También el niño pequeño, que todavía no se identifica a sí mismo a través de la estructura de roles de su familia ni de su pertenencia a ella, se dice yo a sí mismo en cuanto puede hablar. Pero esto no hace sino confirmar mi tesis de que con cada etapa del desarrollo de la identidad personal cambian las condiciones de identidad de las personas en general, así como los criterios básicos de identidad de esta determinada persona. También la identidad de los niños pequeños y de los recién nacidos puede ser acreditada en caso necesario por los padres con nombres y documentos; pero aun con la misma clase de datos son identificados en un sentido distinto que los jóvenes y adultos, que pueden dar razón de sí mismos. Los presupuestos para la identificación numérica de un recién nacido son comparativamente menos exigentes por cuanto también son menores las posibilidades de engaño y de autoengaño: en este caso, por ejemplo, están todavía excluidas las dificultades de identificación provenientes de las perturbaciones mentales, de la pérdida de identidad, etc.

Desde la atalaya de la comunidad ideal de comunicación se transforma, pues, el nivel de pretensión de la autoidentificación predicativa de los sujetos socializados. En el nivel de la identidad de rol la persona se entiende a sí misma respondiendo, con la ayuda de predicados adscritos, a la cuestión de qué clase de hombre es (ha llegado a ser) uno, de qué carácter tiene (ha adquirido) uno. En el nivel de la identidad del yo, la persona se entiende de otra manera, a saber: respondiendo a la cuestión de quién, o de qué clase de hombre, quiere uno ser. La orientación hacia el pasado queda sustituida por una orientación hacia el futuro que hace que el pasado se convierta en problema. Y de ello tienen que seguirse también consecuencias para el tipo de identificación numérica. Todo ello, claro está, a condición de que el concepto de identidad del yo no sea una construcción ociosa, sino un concepto que se ajusta en medida creciente a las intuiciones de los miembros de las sociedades modernas y que cristaliza en expectativas sociales.

Si con Durkheim sostenemos que se da una tendencia evolutiva a la lingüistización de lo sacro, tendencia que se colige de la racionalización de las imágenes del mundo, de la universalización de la moral y del derecho y también de la individuación progresiva de los sujetos, entonces hay que suponer que el concepto de identidad del yo se ajusta en medida creciente a la autocomprensión que acompaña a la práctica comunicativa cotidiana. Y en tal caso se plantea con toda seriedad la cuestión de si con la nueva etapa de la formación de la identidad no han de cambiar también las condiciones y criterios de identidad. Al responder «yo», un hablante da normalmente a entender que puede ser identificado genéricamente como un sujeto capaz de lenguaje y de acción y que puede ser identificado numéricamente por medio de algunos datos significativos que iluminen su procedencia. Pero en cuanto cumple, mediante autoidentificación predicativa, el nivel de pretensión que la identidad de yo representa, da a entender al responder «yo» (en los contextos apropiados) que puede ser identificado genéricamente como un sujeto capaz de actuar *con autonomía* y que puede ser identificado numéricamente por medio de datos que iluminan la continuidad de una biografía que *asume responsabilizándose de ella.* En esta dirección apunta, por lo demás, el concepto occidental, articulado en la tradición judeocristiana, de un alma inmortal de creaturas que se saben enteramente individuadas ante la mirada que

todo lo penetra de un creador omnipresente y que está por encima del tiempo.

[5] La proyección utópica de una comunidad ideal de comunicación puede conducir a error si se la malinterpreta como iniciación a una filosofía de la historia o si se malentiende el limitado papel metodológico que con sentido puede incumbirle. La construcción de un discurso sin restricciones ni distorsiones puede servirnos a lo sumo como un transfondo sobre el que situar a las sociedades modernas que conocemos, a fin de destacar con mayor viveza los difusos contornos de algunas de sus tendencias evolutivas. Mead se interesa por algo que es común a esas tendencias, a saber: por el predominio de la acción orientada al entendimiento, o, como hemos dicho refiriéndonos a Durkheim, por la lingüistización de lo sacro. Me refiero a que la producción cultural, la integración social y la socialización abandonan sus fundamentos sacros y se asientan en adelante sobre la comunicación lingüística y sobre la acción orientada al entendimiento. A medida que la acción comunicativa asume funciones sociales que son centrales, empiezan a pesar sobre el medio del lenguaje las tareas de un entendimiento sustancial. Dicho con otras palabras: el lenguaje ya no solamente sirve a la transmisión y *actualización* de un consenso garantizado prelingüísticamente, sino, crecientemente también, a la *producción* de un acuerdo racionalmente motivado, y ello no menos en los ámbitos de experiencia de lo práctico-moral y de lo expresivo que en el ámbito propiamente cognitivo del comercio con la realidad objetivada.

De este modo, Mead puede interpretar ciertas tendencias evolutivas, que también Durkheim tiene a la vista, como una *racionalización comunicativa del mundo de la vida.* Se trata, por un lado, de la diferenciación de los componentes estructurales del mundo de la vida estrechamente entretejidos al principio en la conciencia colectiva; es decir, de que cultura, sociedad y personalidad se separan. Y, por otro, de las transformaciones en parte paralelas y en parte complementarias que en esos tres planos se producen, a saber: del desplazamiento del saber sacro por un saber basado en razones y especializado según las distintas pretensiones de validez; de la separación de legalidad y moralidad y de la simultánea universalización del derecho y la moral, y, finalmente, de la difusión del individualismo, difusión

que implica crecientes pretensiones de autonomía y autorrealización. La estructura racional de estas tendencias a la lingüistización se pone de manifiesto en que la prosecución de tradiciones, la «consistencia» de los órdenes legítimos y la continuidad en la biografía de las personas particulares se hacen cada vez más dependientes de actitudes que, en caso de ser problematizadas, obligan a tomar postura con un sí o con un no frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica.

La supersimplificación y el nivel de abstracción que estos enunciados comportan hacen concebir dudas, ciertamente, sobre su utilidad empírica. En todo caso pueden servir para clarificar qué cabe entender por racionalización comunicativa de un mundo de la vida. Pero aun así, han de hacer frente a dos reservas. Mead las menciona, pero no les da toda la importancia que merecen. Mead, a esto se refiere la primera reserva, permanece atento a los *rasgos formales* de la evolución moderna de la moral y del derecho y a los rasgos formales del individualismo en el ámbito del desarrollo de la personalidad; pero pasa por alto el reverso de este formalismo y no parece preocuparle el precio que en moneda de eticidad concreta ha de pagar la razón comunicativa por esta su victoria. Este tema no solamente es tratado hoy siguiendo las huellas de la *Dialéctica de la Ilustración.* La crítica de Hegel al formalismo de la ética kantiana se ha convertido en nuestros días en paradigma de una teoría de la postilustración, que se remonta a Arnold Gehlen y a Joachim Ritter [180]. Más radical en su planteamiento y menos tradicionalista en sus conclusiones es la crítica a la modernidad, centrada en fenómenos parecidos, que se practica hoy en el contexto del estructuralismo francés, por ejemplo por Foucault [181]. La otra reserva se refiere al alcance del método reconstructivo a que Mead da preferencia. Mead pasa por alto las restricciones externas a que está sujeta la lógica del cambio de forma de la integración

180 Por ejemplo, G. ROHRMOSER, *Herrschaft und Versöhnung,* Friburgo, 1972; O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie,* Francfort, 1973; H. LÜBBE, *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Friburgo, 1975; SPAEMANN (1977); véase R. LEDERER, *Neokonservative Theorie und Gesellschaftanalyse*, Francfort, 1979.

181 M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, París, 1969; ID., *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París, 1961. Acerca de la teoría de la modernidad, cfr. mi discurso «Die moderne ein unvollendetes Projekt», en J. HABERMAS, *Kleine politische Schriften*, I-IV, Francfort, 1981, 144 ss.

social, cambio que él estiliza en los términos que hemos visto. A los aspectos estructurales de la evolución social hay que contraponerles los aspectos funcionales de esa misma evolución si uno no quiere hacerse ilusiones acerca de la impotencia de la razón comunicativa. Este es hoy el tema predominante en teoría de sistemas[182].

La crítica al formalismo ético empieza escandalizándose de que la preocupación por las cuestiones de validez de las normas morales haya conducido a preterir el valor propio de las formas culturales de vida y de los estilos culturales de vida, los cuales sólo pueden aparecer en plural. Desde la perspectiva del análisis de Durkheim se plantea la cuestión de qué queda de la conciencia colectiva que fue elemento constitutivo de la identidad de las sociedades tribales, una vez que el acuerdo normativo básico sobre valores y contenidos concretos, asegurado por el ritual, se evapora en un consenso sobre los fundamentos de una ética normativa, sólo asegurado ya procedimentalmente. De este consenso procedimental han escapado todos los contenidos. Los valores culturales, o bien han sido abstraídos en valores formales básicos, como son la igualdad, la libertad, la dignidad humana, etc., o pierden su aura, quedando a merced del resultado de un proceso de entendimiento exento de todo prejuicio. En la cultura de masas, los contenidos de valor experimentan una deflación que los convierte en componentes estereotípicos a la vez que manipulables, y, en las obras herméticas del arte moderno, quedan subjetivizados. Naturalmente, este tipo de separación entre componentes formales y materiales y entre componentes normativos y expresivos, sólo puede tener lugar en el plano de la cultura, pues en la práctica comunicativa cotidiana, que es donde se deslindan entre sí los mundos de la vida de los diversos colectivos siguen estando entretejidos, ahora lo mismo que antes, en formas concretas de vida. Las formas de vida de tipo tradicional encuentran su expresión en identidades grupales particularistas acuñadas por tradiciones especiales, que se superponen y se solapan, que rivalizan entre sí, etc.; esas formas de vida se diferencian según tradiciones étnicas y lingüísticas regionales, estamentales o confesionales. En las sociedades modernas estas formas de vida han

182 Cfr. las objeciones de N. Luhmann contra una teoría de la acción comunicativa: LUHMANN, «Systemtheoretische Argumentationen», en HABERMAS, LUHMANN (1971), 291 ss.

perdido su fuerza totalizadora y, por lo mismo, *excluyente*, han quedado subordinadas al universalismo del derecho y de la moral; pero, en tanto que formas de vida concretas, obedecen a un criterio distinto del de la universalización.

Es posible que la pregunta de si la forma de vida de un colectivo está más o menos «conseguida» o más o menos «lograda» sea una pregunta general que quepa hacer a *todas* las formas de vida; pero, en cualquier caso, se asemeja más al problema *clínico* de cómo enjuiciar el estado psicológico y mental de un paciente que a la cuestión moral de si una norma o un sistema de instituciones merecen ser reconocidos. El enjuiciamiento moral presupone una actitud hipotética, es decir, la posibilidad de considerar las normas como algo a lo que podemos otorgar o negar validez social. Pero no tendría sentido suponer, análogamente, que podríamos *elegir* de la misma manera formas de vida. Nadie puede asentir a la forma de vida en que ha sido socializado con la misma flexibilidad con que puede asentir a una norma de cuya validez se ha convencido[183].

En este aspecto se da un paralelo entre la *forma de vida* de un colectivo y la *biografía* de un individuo. Cuando partimos del concepto de «identidad del yo» de Mead, se plantea la cuestión de qué es lo que queda de las identidades concretas ligadas a determinadas normas y roles sociales cuando el adulto ha adquirido la capacidad *generalizada* de realizarse autónomamente. La respuesta era que la identidad del yo se acredita en la capacidad del adulto de integrar la secuencia de las identidades concretas, en parte quebradas y en parte superadas, en una biografía que uno asume responsabilizándose de ella; las identidades concretas convertidas en pasado quedan en cierto modo «superadas» en la biografía individual. Ahora bien, un modo de vida autónomo depende por su parte de la decisión o de las decisiones sucesivamente repetidas y revisadas acerca de «quién quiere uno ser». Hasta aquí me he venido sirviendo, en efecto, de esta forma existencialista de hablar. Pero cuando se habla así, se corre el riesgo de convertir en una elección consciente y espontáneamente realizada lo que en realidad no se efectúa sino en forma de un proceso complejo y no transparente. En cualquier

183 En la necesidad de una renovación en términos de filosofía del lenguaje de la distinción hegeliana entre moralidad y eticidad insisten WELLMER (1979) y B. C. BIRCHALL, «Moral Life as the Obstacle to the Development of Ethical Theory», *Inquiry*, 21, 1978, 409 ss.

caso, la respuesta a la pregunta de quien quiere uno ser no puede ser racional en el sentido de una decisión moral. Esa decisión «existencial» es ciertamente condición necesaria para adoptar una actitud moral frente a la propia vida de uno, pero no puede ella misma ser resultado de una reflexión moral. La elección de un proyecto de vida encierra siempre un indisoluble momento de decisión. Y la razón es que el individuo no puede adoptar una actitud hipotética hacia su propia historia genética; que no puede negar o afirmar su propia biografía como puede afirmar o negar una norma cuya pretensión de validez está sometida a discusión. Por elevado que sea el grado de individuación, nunca permitirá un distanciamiento comparable frente a la propia vida individual. Es en lo que insiste el propio Mead: «Una diferencia entre la sociedad humana primitiva y la sociedad humana civilizada es que en la sociedad humana primitiva el sí mismo individual está mucho más determinado en cuanto a su pensamiento y conducta por la pauta general de actividad social organizada... En la sociedad civilizada la individualidad más bien está constituida por la desviación del individuo respecto a, o por su realización modificada de, cualquier tipo social dado que por su conformidad con él, y tiende a ser algo más distintivo y peculiar que en la sociedad humana primitiva. Pero incluso en las formas más modernas y evolucionadas de civilización humana, el individuo, por original y creativo que pueda ser en su pensamiento y en su conducta, siempre y necesariamente adopta una relación definida con, y refleja en la estructura de su sí mismo o personalidad las pautas generales organizadas de experiencia y actividad que se manifiestan en, o que caracterizan, el proceso de vida social en que está involucrado, y del que su sí mismo o personalidad es esencialmente una expresión o encarnación creadoras» [184].

Cuando una persona hace depender de consideraciones racionales la decisión de quién quiere ser, se orienta no por criterios morales, sino por aquellos criterios de felicidad y buen suceso que también aplicamos intuitivamente al enjuiciar formas de vida. Pues la forma en que los individuos conducen su vida está entrelazada con la forma de vida de los colectivos a que pertenecen. La cuestión de si una vida es una vida lograda no se rige por criterios de corrección normativa, si bien es verdad que

184 MEAD (1934), 221.

los criterios de una vida lograda tampoco pueden ser enteramente independientes de criterios morales. Desde Aristóteles la tradición filosófica trata bajo la rúbrica de «bien» esta relación, difícil de analizar, entre felicidad y justicia. Las formas de vida cristalizan, lo mismo que las vidas individuales, en torno a identidades particulares. Para que la vida pueda ser una vida lograda, tales identidades no pueden contradecir exigencias morales; pero su sustancia misma, su contenido, es algo que no es susceptible de ser justificado desde puntos de vista universalistas [185].

La segunda reserva, más radical, se dirige no contra el formalismo, sino contra el *idealismo de la teoría de la sociedad de Mead*. Aunque Mead no descuida las consideraciones de tipo funcional, no tiene una idea clara acerca del alcance y límites de un análisis reconstructivo de la emergencia y cambio de forma de la interacción lingüísticamente mediada regida por normas. La unilateralidad de este planteamiento realizado en términos de teoría de la comunicación, y de este procedimiento de tipo estructuralista, queda ya de manifiesto en el hecho de que sólo permite tener en cuenta aquellas funciones sociales que quedan transferidas a la acción comunicativa y en que la acción comunicativa tampoco puede ser sustituida por otros mecanismos. La reproducción material de la sociedad, el aseguramiento de su existencia física, así frente al exterior como en el interior, quedan borrados de la imagen de una sociedad entendida exclusivamente como un mundo de la vida comunicativamente estructurado. Mead pasa por alto la economía, la estrategia, la lucha por el poder político; sólo atiende a la lógica y no a la dinámica de la evolución social; todo lo cual menoscaba sus consideraciones acerca de este tema. Pues precisamente por ser cierto que la integración social ha de venir asegurada en medida creciente por medio de un consenso comunicativamente alcanzado, tanto más urge preguntarse por los límites de la capacidad integradora de la acción orientada al entendimiento, por los límites de la eficacia empírica de los motivos racionales. Las coacciones que su propia reproducción impone al sistema social y que penetran a través (*hindurchgreifen*) de las orientaciones de acción de los individuos socializados se cierran a un análisis que se restrinja a las estructuras de interacción. La *racionalización del mundo de*

185 Cfr. también mi réplica a las críticas de St. Lukes y de Benhabib al formalismo de la ética de la comunicación, en HABERMAS (1981 c).

la vida, en la que el interés de Mead se centra, sólo se hace visible en todo su alcance cuando se la sitúa en el contexto de una *historia sistémica,* contexto que sólo puede resultar accesible a un análisis funcionalista. La teoría durkheimiana de la división del trabajo social ofrece, en cambio, la ventaja de poner las formas de solidaridad social en conexión con la diferenciación estructural del sistema social.

VI. INTERLUDIO SEGUNDO

SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA

Sirviéndonos como hilo conductor de la teoría de la acción de Mead hemos seguido el cambio de paradigma que de la actividad teleológica a la acción comunicativa se produce en teoría de la acción, hasta un punto en el que se nos ha vuelto a imponer el tema intersubjetividad y autoconservación. Pero con el cambio de paradigma que se produce *dentro* de la teoría de la acción, sólo se ha tocado *uno* de los problemas fundamentales con que nos dejó la discusión aporética acerca de la crítica de la razón instrumental. El *otro* problema es el de la relación, aún por aclarar, entre teoría de la acción y teoría de sistemas, es decir, la cuestión de cómo poner en relación e integrar entre sí estas dos estrategias conceptuales que discurren en sentidos contrarios tras el desmoronamiento de la dialéctica idealista. Con la respuesta provisional que voy a desarrollar en este capítulo, trataré de establecer una conexión con la problemática de la cosificación, con la cual nos topamos al considerar la recepción marxista de las tesis weberianas acerca del proceso de racionalización. La teoría durkheimiana de la división del trabajo social ofrece para ello el punto de engarce adecuado.

Durkheim menciona ciertamente los fenómenos de *desmenuzamiento* de los procesos de trabajo [1], pero emplea la expresión «*división del trabajo*» en el sentido de una diferenciación estructural de los sistemas sociales. Desde el punto de vista de la historia de la teoría sociológica la expresión «división del *trabajo*

[1] Durkheim (1978), 1.

social» se explica por la circunstancia de que los procesos de diferenciación sistemática fueron estudiados por John Millar y Adam Smith, por Marx y por Spencer recurriendo preferentemente al sistema del trabajo social, es decir, a la diferenciación de estamentos profesionales y clases socioeconómicas. También para Durkheim cobra una significación ejemplar [2] la diferenciación funcional de los grupos profesionales. Mas, por otro lado, se inclina a medir la complejidad de una sociedad recurriendo a indicadores demográficos, por más que éstos sólo resulten concluyentes cuando se trata de los procesos de diferenciación que tienen lugar en las sociedades arcaicas [3].

En la dimensión de la división social del trabajo Durkheim introduce la distinción tipológica entre sociedades diferenciadas segmentariamente y sociedades diferenciadas funcionalmente; para ello se vale como criterio de la similitud o disimilitud de las unidades diferenciadas. El modelo biológico del que echa mano para aclarar esta tipología explica también por qué Durkheim llama «orgánicas» a las sociedades funcionalmente diferenciadas: «Están constituidas no por una repetición de segmentos similares y homogéneos, sino por un sistema de órganos diferentes, cada uno de los cuales tiene un papel especial y está formado a su vez por partes diferenciadas. Y así como los elementos sociales no son de la misma naturaleza, tampoco están dispuestos de la misma manera. No están ni yuxtapuestos linealmente como los anillos de un anélido ni embutidos los unos en los otros, sino coordinados y subordinados los unos a los otros en torno a un mismo órgano central que ejerce sobre el resto del organismo una acción moderadora. Este órgano no tiene ya el mismo carácter que en el caso precedente, pues si los otros dependen de él, él, por su parte, depende de ellos. No cabe duda de que, pese a ello, aún sigue teniendo una situación particular y, si se quiere, privilegiada» [4]. Durkheim identifica el Estado como órgano central; por este lado se sigue moviendo en el ámbito de representaciones «viejoeuropeas» acerca de las sociedades políticamente organizadas. Con Spencer (y las recientes teorías funcionalistas de la evolución) comparte, en cambio, la idea de que la división del trabajo no es un fenómeno sociocultural, sino que representa un «fenómeno de biología general», «cuyas condiciones hay que buscarlas, según parece, en las propiedades esenciales de la materia organizada» [5].

Con ello obtiene Durkheim un plano analítico de «socialidad exenta de contenido normativo» [6], que hay que separar, lo mismo del plano en que se mueve el análisis reconstructivo de la acción orientada al entendimiento y el análisis reconstructivo del mundo de la vida que del plano en que se mueve el análisis reconstructivo del cambio de forma de la solidaridad social. Parece como si Durkheim quisiera asegurarse por separado de los tipos de solidaridad social, de un lado, y de las etapas de diferenciación sistémica, de otro, para asignar después la solidaridad mecánica a las sociedades segmentarias y la orgánica a las sociedades funcionalmente diferenciadas. Y en tal intento podría quedar en principio abierta la cuestión de si entre el grado de diferenciación sistémica y el tipo de interacción social existe un nexo causal lineal o si las estructuras de la conciencia y las de la sociedad remiten internamente las unas a las otras como momentos de un todo. Pero con este planteamiento interfiere una idea distinta, a saber: la idea de Durkheim de que a las sociedades arcaicas les es constitutiva la conciencia colectiva, mientras que en las sociedades modernas el plexo de vida social se constituye por división del trabajo: «La vida social deriva de una doble fuente: de la similitud de las conciencias y de la división del trabajo social» [7]. El tránsito desde una forma de solidaridad social a la otra significa, según esto, un cambio en las bases de la *integración de la sociedad.* Mientras que las sociedades primitivas se integran a través de un *consenso normativo básico,* en las sociedades desarrolladas la integración se cumple a través de la *conexión sistémica de ámbitos de acción funcionalmente especificados.*

2 «...La división del trabajo no es peculiar al mundo económico; se puede observar su creciente influencia en las más apartadas regiones de la sociedad. Las funciones políticas, administrativas, judiciales se especializan cada vez más.» DURKHEIM (1978), 2.

3 «La división del trabajo varía en razón directa del volumen y la densidad de la sociedad; y si progresa de forma continua en el curso del desarrollo social, es que las sociedades se van haciendo regularmente más densas y muy generalmente cada vez más voluminosas.» DURKHEIM (1978), 244.

4 DURKHEIM (1978), 157.

5 DURKHEIM (1978), 3.

6 Cfr. LUHMANN, Introducción a la versión alemana de DURKHEIM (1978), Francfort (1977), 17-34.

7 DURKHEIM (1978), 205.

Esta concepción Durkheim la encuentra radicalmente enfatizada en Spencer. Este estima «que, como toda vida en general, la vida social no puede organizarse naturalmente más que por una adaptación inconsciente y espontánea, bajo la presión inmediata de las necesidades, y no según un plan meditado de la inteligencia reflexiva. No piensa, pues, que las sociedades superiores pudieran construirse según un plan solemnemente debatido. [...] La solidaridad social no sería, pues, otra cosa que la coincidencia espontánea de intereses individuales, coincidencia de la que los contratos constituirían la expresión natural. El tipo de las relaciones sociales sería la relación económica, exenta de toda reglamentación y tal como resulta de la iniciativa enteramente libre de las partes. En una palabra, la sociedad no sería otra cosa que la relación creada entre los individuos por el intercambio de los productos de su trabajo, y sin que ninguna acción propiamente social viniera a regular ese intercambio» [8]. Spencer explica el carácter unificador de la división del trabajo con la ayuda de un mecanismo sistémico, a saber: del mercado. A través de éste se establecen relaciones de intercambio en que los individuos entran según los cálculos egocéntricos que realizan de sus utilidades en el marco del derecho privado burgués. El mercado es el mecanismo que produce «espontáneamente» la integración de la sociedad, armonizando entre sí no orientaciones de acción por vía de reglas morales, sino efectos agregados de las acciones a través de nexos funcionales. A la pregunta de Durkheim de cómo la división del trabajo puede ser una ley natural de la evolución a la vez que mecanismo generador de una determinada forma de solidaridad social [9], Spencer da una respuesta clara. La división del trabajo social regida a través del mecanismo no-normativo que es el mercado encuentra en el «vasto sistema de contratos privados» simplemente su expresión normativa.

Pero al considerar esta respuesta Durkheim se da cuenta de que él había entendido su pregunta en sentido *distinto*. En su discusión con Spencer se ve claro que Durkheim no trata de explicar la solidaridad orgánica en términos de una integración sistémica de la sociedad, desligada de las orientaciones valorativas de los actores, es decir, en términos de un mecanismo regulativo exento de contenido normativo —«del intercambio de

8 DURKHEIM (1978), 179 s.
9 DURKHEIM (1978), 4.

informaciones que incesantemente se produce de un lugar a otro sobre el estado de la oferta y la demanda» [10]. Pues en las relaciones de intercambio Durkheim no encuentra «nada que se parezca a la acción reguladora de una norma». Incluso en las sociedades funcionalmente diferenciadas ese efecto, piensa Durkheim, sólo puede producirse merced a la fuerza integradora que poseen las reglas morales. Refiriéndose a la imagen que Spencer proyecta de una sociedad de mercado integrada de forma exclusivamente sistémica, Durkheim se hace esta pregunta retórica: «¿Pero es éste el carácter de las sociedades cuya unidad es producto de la división del trabajo? Si así fuera, se podría dudar con razón de su estabilidad. Pues si el interés acerca a los hombres, nunca lo hace sino por unos instantes; no puede anudar entre ellos más que un lazo externo. En el acto del intercambio los distintos agentes permanecen fuera los unos de los otros y, concluida la operación, cada cual se reencuentra y se recobra por entero a sí mismo. Las conciencias sólo se ponen en contacto superficialmente; ni se compenetran ni se adhieren con fuerza las unas a las otras. Y si se presta atención al fondo de las cosas, se encontrará que toda armonía de intereses encubre un conflicto latente o simplemente aplazado. Pues donde sólo rige el interés, al no haber nada que frene los egoísmos que se enfrentan, cada "yo" se encuentra en pie de guerra frente al otro, y toda tregua en este eterno antagonismo no podría ser de larga duración. Pues el interés es una de las cosas menos constantes que hay en este mundo» [11].

También la forma orgánica de solidaridad social tiene que venir asegurada por medio de normas y valores; sigue siendo, lo mismo que la mecánica, expresión de una conciencia colectiva, aunque se trate de una conciencia colectiva transformada en sus estructuras. Esa conciencia no puede sustituirse por un mecanismo sistémico como es el mercado, el cual coordina efectos agregados de las acciones regidas por el interés particular: «Es, pues, un error oponer la comunidad que se origina en la comunidad de creencias a la que tiene por base la cooperación, atribuyendo un carácter moral sólo a la primera y no viendo en la segunda otra cosa que una agrupación económica. En realidad también la cooperación tiene su moralidad intrínseca» [12].

10 DURKHEIM (1978), 196.
11 DURKHEIM (1978), 180.
12 DURKHEIM (1978), 208.

Según esto, tendría que existir una conexión causal entre la progresiva diferenciación del sistema social y la formación de una moral capaz de servir autónomamente de base a la integración social. Pero para esta tesis apenas si se encuentran evidencias empíricas. Las sociedades modernas ofrecen una imagen bien distinta. La diferenciación del sistema de economía de mercado, con la complejidad que comporta, destruye formas tradicionales de solidaridad sin generar al propio tiempo orientaciones normativas que pudieran asegurar la forma orgánica de solidaridad. Las formas democráticas de formación de la voluntad política y la moral universalista son, según el propio diagnóstico de Durkheim, demasiado débiles para poner coto a los efectos desintegradores de la división del trabajo. Durkheim observa cómo las sociedades capitalistas industriales se ven arrastradas a un estado de anomía. Y esta anomía se origina, según él, en esos mismos procesos de diferenciación de los que debía surgir, con la necesidad de una «ley natural», una nueva moral. Este dilema responde en cierto modo a la paradoja weberiana de la racionalización social.

Durkheim trata de resolver la paradoja distinguiendo entre los fenómenos normales de la división del trabajo y «la división anómica del trabajo». Su ejemplo central de división anómica del trabajo es «la hostilidad entre trabajo y capital» [13]. Pero los análisis que Durkheim lleva a cabo en el libro tercero ponen de manifiesto el círculo vicioso en que se ve atrapado. Por una parte, se atiene a la tesis de que las reglas morales que hacen posible la solidaridad orgánica, «en el estado normal, dimanan por sí solas de la división del trabajo» [14]. Pero, por otra, explica el carácter disfuncional de determinadas formas de división del trabajo por la ausencia de tales regulaciones normativas; lo que se echa en falta es la sujeción de los ámbitos de acción funcionalmente especificados a normas moralmente vinculantes: «En todos estos casos, si la división del trabajo no produce la solidaridad es que las relaciones entre los órganos no están regladas, es que se encuentran en un estado de *anomía*» [15].

Durkheim no pudo resolver esta paradoja. Opta por huir hacia adelante y, como demuestra el prólogo a la segunda edición

13 Durkheim (1978), 345.
14 Durkheim (1978), 357.
15 Durkheim (1978), 360.

y las posteriores lecciones sobre ética profesional, plantea la *exigencia* de que la estructuración del moderno sistema de ocupaciones por profesiones *debería* constituirse en punto de partida de unas regulaciones normativas justificadas en términos universalistas.

No es la respuesta de Durkheim lo que resulta instructivo, sino su planteamiento. Hace que volvamos la atención sobre las relaciones empíricas existentes entre las etapas de la diferenciación sistémica y las formas de integración social. El análisis de esas relaciones sólo es posible si se distingue entre los mecanismos de coordinación de la acción que armonizan entre sí las *orientaciones de acción* de los participantes y aquellos otros mecanismos que a través de un entrelazamiento funcional de las consecuencias agregadas de la acción estabilizan *plexos de acción* no-pretendidos. La integración de un sistema de acción es producida en el primer caso por medio de un consenso asegurado normativamente o alcanzado comunicativamente, y, en el segundo, mediante una regulación no-normativa de decisiones particulares que se sitúa allende la conciencia de los actores. La distinción entre una *integración social*, que se apoya en las propias orientaciones de acción, y una *integración sistémica* de la sociedad, es decir, una integración que se cumple asiendo a través de, o atravesando, esas orientaciones de acción nos obliga a introducir la correspondiente diferenciación en el concepto mismo de sociedad. Ya se parta con Mead de categorías relativas a la interacción social o con Durkheim de categorías relativas a las representaciones colectivas, en ambos casos se está concibiendo la sociedad desde la perspectiva de los sujetos agentes que participan en ella, como *mundo de la vida de un grupo social*. Por el contrario, desde la perspectiva de un no-implicado la sociedad sólo puede ser concebida como *un sistema de acciones* en el que éstas cobran un valor funcional según sea su contribución al mantenimiento de la integridad o «consistencia» *(Bestand)* sistémica.

Ahora bien, se puede poner en relación el concepto de sociedad como sistema y el concepto de sociedad como mundo de la vida de forma parecida a como Mead pone en relación los significados naturales u objetivos que el biólogo atribuye a las *formas de comportamiento de un organismo* en el marco de referencia del entorno propio de la especie y los significados semantizados de las *acciones* que cumplen funciones similares, significados

que resultan accesibles al propio *actor* dentro de su mundo de la vida. Mead reconstruye, como hemos visto, la emergencia del mundo socio-cultural como tránsito a una etapa de interacción primero mediada por símbolos y después lingüísticamente. En ese tránsito los significados naturales que derivan de la posición que algo ocupa en el complejo de funciones del comportamiento animal se transforman en significados simbólicos, en significados de los que intencionalmente pueden disponer los participantes en la interacción. Por medio de este proceso de semantización el ámbito objetual se transforma de suerte que el modelo etológico de un sistema autorregulado, según el cual a todo suceso o estado se le puede atribuir un significado en virtud de su posición funcional, es sustituido gradualmente por un modelo estructurado en términos de teoría de la comunicación, conforme al cual los actores orientan sus acciones según sus propias interpretaciones de la situación. Sin embargo, esta noción de mundo de la vida sólo *bastaría* a conceptuar las sociedades humanas si ese proceso de semantización hubiera consumido *todas* las significaciones naturales, es decir: si *todos* los plexos sistémicos en que en cada caso está inserta la interacción hubieran quedado integrados en el horizonte del mundo de la vida y, con ello, en el saber intuitivo de los participantes en la interacción. Esto es una hipótesis aventurada, pero al fin y al cabo una hipótesis empírica, que como tal no es lícito decidir afirmativamente de antemano en el plano analítico mediante una concepción de la sociedad planteada puramente en términos de teoría de la acción.

Toda teoría de la sociedad que se reduzca a teoría de la comunicación está sujeta a limitaciones que es menester tener muy presentes. La concepción de la sociedad como mundo de la vida, que es la que más obvia resulta desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento, sólo tiene un alcance limitado para la teoría de la sociedad. Por eso voy a proponer que entendamos las sociedades *simultáneamente* como sistema y como mundo de la vida [1]. Este concepto dual de sociedad se acredita en una teoría de la evolución social, que distingue entre racionalización del mundo de la vida y aumento de complejidad de los sistemas sociales, con la finalidad de captar debidamente, es decir, de hacer accesible a un análisis empírico la conexión que Durkheim tiene a la vista entre formas de integración social y etapas de diferenciación sistémica [2]. En analogía con el concepto lukacsiano de forma de objetividad desarrollaré un concepto de forma de entendimiento que nos permitirá recobrar la problemática de la cosificación, planteándola ahora en términos de teoría de la comunicación. Con este utillaje conceptual retomaré en las Consideraciones Finales el diagnóstico que Weber hace de nuestro tiempo, proponiendo una nueva formulación de la paradoja de la racionalización.

1. El concepto de mundo de la vida y el idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva

Voy a tratar de desarrollar el concepto de mundo de la vida, retomando a tal fin el hilo de nuestras consideraciones relativas a teoría de la comunicación. Mi intención no es proseguir el análisis pragmático-formal de la acción comunicativa, sino más bien construir sobre lo ya desarrollado y explorar la cuestión de cómo el mundo de la vida en tanto que horizonte en que los agentes comunicativos se mueven «ya siempre» queda por su parte delimitado en conjunto por el cambio estructural de la sociedad y cómo se transforma a medida que se produce ese cambio. El concepto de mundo de la vida lo introduje provisionalmente, y, por cierto, desde la perspectiva de una investigación reconstructiva. Constituye un concepto complementario del de acción comunicativa. Este análisis del mundo de la vida efectuado en términos de pragmática formal, al igual que el análisis fenomenológico del mundo de la vida que lleva a cabo el último Husserl [16], o el análisis de la forma de vida que (aunque no con intención sistemática) lleva a cabo el último Wittgenstein [17], tiene

16 Sobre el concepto fenomenológico de mundo, cfr. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Heidelberg, 1949, 10 ss.; Id., *Philosophie der Gegenwart*, Bonn, 1952, 65 ss.; A. Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, Pittsburgh, 1964; G. Brandt, *Welt, Ich und Zeit*, La Haya, 1955; H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, Friburgo, 1962; W. Pippitz, «Der phänomenologische Begriff der Lebenswelt», *Z. f. Philos. Forschung*, 32, 416 ss.; K. Ulmer, *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Tubinga, 1972.

17 Sobre este análisis sociológicamente orientado de formas de vida, cfr. P. Winch (1959); R. Rhees, *Without Answers*, Nueva York, 1969; D. L. Philipps, H. O. Mounce, *Moral Practices*, Londres, 1970; H. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972; P. McHugh *et al.*, *On the Beginning of Social Inquiry*, Londres, 1974.

por objeto aprehender estructuras que frente a las acuñaciones históricas de los mundos de la vida y de las formas de vida particulares se presentan como invariantes. En este primer paso se está suponiendo, pues, una separación de forma y contenido. De modo que mientras nos atengamos a una perspectiva de investigación proyectada en términos de pragmática formal, podremos retomar problemas que hasta aquí se habían tratado en el marco de la filosofía trascendental, y en este caso concreto enderezar nuestra atención hacia las estructuras del mundo de la vida en general.

En primer lugar, voy a tratar de clarificar cómo se relaciona el mundo de la vida con aquellos tres mundos que en la acción orientada al entendimiento los sujetos ponen a la base de las definiciones comunes que hacen de la situación [1]. En segundo lugar, desarrollaremos el concepto de un mundo de la vida presente como contexto en la acción comunicativa, sirviéndonos para ello, como hilo conductor, de los análisis fenomenológicos del mundo de la vida, y pondremos ese concepto en relación con el concepto durkheimiano de conciencia colectiva [2]. Mas ese concepto no resulta útil sin más para la investigación empírica. Los conceptos de mundo de la vida usuales en sociología comprensiva parten de representaciones cotidianas que en principio sólo sirven a la exposición narrativa de acontecimientos históricos y de situaciones sociales [3]. De este horizonte se desliga la investigación de las funciones que la acción comunicativa desempeña para el mantenimiento de un mundo de la vida estructuralmente diferenciado. Analizando esas funciones pueden clarificarse las condiciones necesarias para una racionalización del mundo de la vida [4]. Pero aquí nos topamos con los límites de los planteamientos teóricos que identifican sociedad y mundo de la vida. Por eso propondré concebir la sociedad simultáneamente como sistema y como mundo de la vida [5].

[1] Al analizar en la introducción los presupuestos ontológicos de la acción teleológica, de la acción regulada por normas y de la acción dramatúrgica, distinguí tres distintas relaciones actor-mundo, que el sujeto puede entablar con algo en un mundo: el sujeto puede relacionarse con algo que tiene lugar o puede ser producido en *el* mundo objetivo; con algo que es reconocido como debido en un mundo social compartido por todos los miembrs de un colectivo; o con algo que los otros actores atribuyen

al mundo subjetivo del hablante, al que éste tiene un acceso privilegiado. Esas relaciones actor-mundo vuelven a aparecer en los tipos puros de acción orientada al entendimiento. Analizando los modos de empleo del lenguaje puede aclararse qué significa que un hablante, al ejecutar uno de los actos de habla estándar, entable una relación pragmática

— con algo en el mundo objetivo (como totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos); o
— con algo en el mundo social (como totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas); o
— con algo en el mundo subjetivo (como totalidad de las propias vivencias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado y que el hablante puede manifestar verazmente ante un público), relación en la que los referentes del acto de habla aparecen al hablante como algo objetivo, como algo normativo o como algo subjetivo.

Cuando introduje el concepto de acción comunicativa [18] indiqué que los tipos puros de acción orientada al entendimiento representan solamente casos límites. En realidad las manifestaciones comunicativas están insertas *a un mismo tiempo* en diversas relaciones con el mundo. La acción comunicativa se basa en un proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren *simultáneamente* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo aun cuando en su manifestación *sólo subrayen* temáticamente *uno* de estos tres componentes. Hablantes y oyentes emplean el sistema de referencia que constituyen los tres mundos como marco de interpretación dentro del cual elaboran las definiciones comunes de su situación de acción. No hacen referencia sin más a algo en un mundo, sino que relativizan su manifestación contando con la posibilidad de que su validez quede puesta en tela de juicio por otro actor. *Entendimiento (Verständigung)* significa la «obtención de un acuerdo» *(Einigung)* entre los participantes en la comunicación acerca de la validez de una emisión; *acuerdo (Einverständnis),* el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula a ella. Aun cuando una manifestación sólo

[18] Véase, más arriba, «Interludio Primero».

pertenezca unívocamente a *un* modo de comunicación y sólo tematice con claridad la pretensión de validez correspondiente a ese modo, los modos comunicativos y sus correspondientes pretensiones de validez forman entre sí una urdimbre de remisiones que no sufre quebranto por esa tematización. Así, en la acción comunicativa rige la regla de que un oyente que asiente a la pretensión de validez que en concreto se tematiza, reconoce también las otras dos pretensiones de validez que sólo se plantean implícitamente; y si no es así, es menester que explique su disentimiento. Un consenso no puede producirse cuando, por ejemplo, un oyente acepta la *verdad de una afirmación,* pero pone simultáneamente en duda la veracidad del hablante o la adecuación normativa de su emisión; y lo mismo vale para el caso en que, por ejemplo, un oyente acepta la *validez normativa* de un *mandato,* pero pone en duda la seriedad del deseo que en ese mandato se expresa o las presuposiciones de existencia anejas a la acción que se le ordena (y con ello la ejecutabilidad del mandato).

Este ejemplo de un mandato que el destinatario considera no cumplible nos trae a la memoria que los participantes en la interacción hacen siempre sus emisiones en una situación, de la que, en la medida en que actúen orientados al entendimiento, es menester que tengan una definición *común.* El albañil veterano que manda a un colega más joven, recién contratado, a buscar cerveza y le pide que se dé prisa y esté de vuelta en un par de minutos, parte de que los implicados, aquí el destinatario y los que le escuchan, tienen clara la situación: la proximidad de la hora del almuerzo es el *tema;* el ir a buscar la bebida, un *fin* relacionado con ese tema; uno de los colegas más viejos concibe el *plan* de mandar por bebida al «nuevo», que, dado su *status,* difícilmente puede sustraerse a esa exigencia. La jerarquía informal del grupo de trabajadores ocupados en la obra es el *marco normativo* en que uno puede exigir a otro que haga algo. La situación de acción viene definida por la pausa para el almuerzo en lo que toca al tiempo y por la distancia entre la obra y el puesto de bebidas más próximo en lo que se refiere al *espacio.* Pero si ocurre que al puesto de bebidas más próximo no se puede llegar en un par de minutos, es decir, que el *plan* que ha concebido uno de los trabajadores veteranos, a lo menos dada esa condición, sólo se puede poner en práctica *contando* con un coche (u otro vehículo), el interpelado tal vez responda:

«Pero si yo no tengo coche.» El trasfondo de una emisión comunicativa lo constituyen, pues, definiciones de la situación que han de solaparse suficientemente para cubrir la necesidad actual de entendimiento. Si esta comunidad no puede ser presupuesta, los actores tienen que intentar llegar a una definición común de la situación recurriendo para ello a medios de acción estratégica empleados con finalidad comunicativa, o, lo que en la práctica comunicativa cotidiana sólo acontece casi siempre en forma de «faenas de reparación», negociar directamente. Pero aun en los casos en que esto no sea necesario, cada nueva emisión constituye un *test*: la definición de la situación de acción que implícitamente propone el hablante, o queda confirmada, o es modificada, o queda parcialmente en suspenso, o es puesta decididamente en cuestión. Este incesante proceso de definiciones y redefiniciones implica una atribución de contenidos a los distintos mundos —según lo que en cada caso concreto *se repute* perteneciente al mundo objetivo como componente en cuya interpretación se coincide, al mundo subjetivo como componente normativo intersubjetivamente reconocido, o al mundo subjetivo como componente privado al que cada cual tiene un acceso privilegiado—. Simultáneamente, los actores se deslindan frente a esos tres mundos. Con cada definición común de la situación los actores determinan cómo discurren los límites entre la naturaleza externa, la sociedad y la naturaleza interna, a la vez que renuevan el deslinde entre ellos mismos como intérpretes, por un lado, y el mundo externo y el propio interno, por otro.

Así, por ejemplo, el colega más veterano, cuando oye la respuesta del «nuevo», se da cuenta de que tiene que revisar su supuesto implícito de que el quiosco más próximo está abierto los lunes. Cosa distinta es la que ocurre si el colega interpelado responde: «Yo hoy no tengo ganas de cerveza.» De la reacción de perplejidad de los otros podrá colegir que «la cerveza para el almuerzo» es una norma que ha de observarse con independencia de que, subjetivamente, uno tenga o no tenga ganas de beber cerveza. Quizá el nuevo tampoco entienda el contexto normativo en que el colega más veterano le da la orden, y se atreva a preguntar que, entonces, a quién le toca ir por cerveza al día siguiente. O no acierte con el tema por proceder de otra región y desconocer el ritmo local de trabajo, por ejemplo la costumbre de un segundo desayuno, y por eso replique: «¿Y por qué tengo yo que interrumpir *ahora* mi trabajo?» Podemos imaginarnos con-

tinuaciones del diálogo que indican que en cada caso concreto cada uno de los participantes modifica su definición inicial de la situación y la pone en concordancia con las definiciones que los otros participantes dan de ella. En los dos primeros casos tiene lugar una reagrupación de distintos elementos de la situación, un cambio de forma: el supuesto de que el quiosco más próximo se encuentra abierto queda rebajado a una opinión subjetiva que resulta ser falsa; el, supuestamente, mero deseo de tomar cerveza en el almuerzo resulta ser una norma de comportamiento colectivamente reconocida. En los otros dos casos la interpretación de la situación es objeto de una ampliación en relación con elementos del mundo social: va por cerveza quien tiene el *status* más bajo, y a las nueve horas aquí se toma un segundo desayuno. A estas *redefiniciones* le subyacen las presuposiciones formales de comunidad o intersubjetividad *(Gemeinsamkeitsunterstellungen)* que son *el* mundo objetivo, el mundo social y un mundo subjetivo propio de cada cual. Con este sistema de referencia los participantes en la comunicación suponen que las definiciones de la situación que en cada caso constituyen el trasfondo de una emisión concreta rigen intersubjetivamente.

Ciertamente que las situaciones no quedan «definidas» en el sentido de un deslinde neto. Las situaciones poseen siempre un horizonte que se desplaza con el tema. Una *situación* es sólo un fragmento que los temas, los fines y los planes de acción realzan y articulan en cada caso dentro de los plexos o *urdimbres de remisiones que constituyen el mundo de la vida,* y esos plexos están dispuestos concéntricamente y se tornan cada vez más anónimos y difusos al aumentar la distancia espacio-temporal y la distancia social. Así, por ejemplo, en el caso de nuestra pequeña escena de albañiles, la finca en que se está construyendo y que está situada en una determinada calle; el punto en el tiempo que representa, supongamos, un determinado lunes poco antes de la pausa para el almuerzo; y el grupo de referencia que representan los colegas que trabajan en ese momento en la obra, constituyen el punto cero de un sistema de referencia espacio-temporal y social de un mundo que los participantes «abarcan en acto». El entorno urbano de la finca, la región, el país, el continente, etc., constituye, por lo que hace al espacio, un «mundo accesible en potencia»; a lo cual corresponden por el lado del tiempo el discurrir del día, la propia historia personal, la época, etc., y, por el lado social, los grupos de referencia que son la familia, la comunidad local, la nación, etc., hasta la «sociedad mundial». Alfred Schütz describió una y otra vez con abundantes ejemplos esta articulación espacio-temporal y social del mundo de la vida cotidiana [19].

El tema constituido por la inminente pausa para el almuerzo y el *plan* de ir por cerveza, en relación con el cual se aborda el tema, delimitan una *situación* en el mundo de la vida de los directamente implicados. Esta situación de acción se presenta como un ámbito de *necesidades actuales de entendimiento y de posibilidades actuales de acción:* las expectativas que los colegas vinculan a la pausa para el almuerzo, el *status* de un colega más joven recién contratado, la distancia entre la obra y el puesto de bebidas más próximo, el tener o el no tener coche, etc., figuran entre los componentes de la situación. El que aquí se esté construyendo una vivienda unifamiliar, el que el nuevo trabajador, un extranjero, no tenga seguridad social, el que otro colega tenga tres hijos y el que la obra esté sujeta a las regulaciones que rigen en los municipios de Baviera son circunstancias que no son *relevantes* para la situación dada.

Pero los límites son fluidos. Esto queda de manifiesto en cuanto aparece el dueño de la casa en construcción con una caja de cervezas para mantener de buen humor a los trabajadores; en cuanto el trabajador extranjero, al aprestarse a ir a buscar cerveza cae de la escalera; en cuanto surge el tema de la nueva regulación del subsidio familiar; o en cuanto aparece el arquitecto con un funcionario de urbanismo para inspeccionar el número de plantas de la vivienda. En estos casos el tema se desplaza y con él el horizonte de la situación, es decir: el *fragmento de mundo de la vida relevante para la situación,* para el que surge una necesidad de entendimiento en relación con las posibilidades actualizadas de acción; las situaciones tienen unos límites que pueden traspasarse en todo momento; de ahí la imagen intrducida por Husserl de un *horizonte* [20] que se desplaza al cambiar el lugar en que uno se sitúa, y que cuando uno se mueve en un paisaje que no es llano puede dilatarse o contraerse.

La situación de acción constituye en cada sazón para los participantes el centro de su mundo de la vida; esa situación tiene

[19] SCHÜTZ (1971 a).

[20] Cfr. H. KUHN, «The Phenomenological Concept of Horizon», en M. FABER (ed.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl,* Cambridge (Mass.), 1940, 106 ss.

un horizonte móvil, ya que *remite* a la complejidad del mundo de la vida. En cierto modo, el mundo de la vida al que los participantes en la interacción pertenecen está siempre presente; pero sólo a la manera de (o suministrando el) *trasfondo* de una escena actual. En cuanto tal *plexo de remisiones* queda incluido en una situación, en cuanto se torna en ingrediente de una situación, pierde su trivialidad y su solidez incuestionada. Cuando el hecho de que el colega recién llegado no está asegurado contra accidentes de trabajo penetra de súbito en el ámbito de relevancia de un campo temático, puede venir explícitamente al lenguaje, y ello en diversos papeles ilocucionarios: un hablante puede constatar que *p*, puede lamentar u ocultar que *p*; puede hacer el reproche de que *p*, etc. En cuanto el asunto se convierte en ingrediente de una situación, puede devenir sabido y ser problematizado como hecho, como contenido de una norma, como contenido de una vivencia. Antes de hacerse relevante para una situación, esa misma circunstancia sólo está dada en el modo de una *autoevidencia del mundo de la vida* con la que el afectado está familiarizado intuitivamente sin contar con la posibilidad de una problematización. Ni siquiera es algo «sabido» en sentido estricto, si el saber se caracteriza por poder ser fundamentado y puesto en cuestión. Sólo los limitados fragmentos del mundo de la vida que caen dentro del horizonte de una situación constituyen un contexto de acción orientada al entendimiento que puede ser tematizado y aparecer bajo la categoría de *saber*. Desde la perspectiva centrada en la situación, el mundo de la vida aparece como un depósito de autoevidencias o de convicciones incuestionadas, de las que los participantes en la comunicación hacen uso en los procesos cooperativos de interpretación. Pero sólo cuando *se tornan relevantes para una situación* puede este o aquel elemento, pueden *determinadas autoevidencias* ser movilizadas *en forma de un saber sobre el que existe consenso y que a la vez es susceptible de problematización.*

Si ahora abandonamos las categorías de la filosofía de la conciencia en que Husserl trata la problemática del mundo de la vida, podemos representarnos éste como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente. Entonces para explicar qué son esos plexos de remisiones que vinculan entre sí a los elementos de la situación y a la situación con el mundo de la vida, ya no es menester permanecer en el marco de una fenomenología y de una psicología

de la percepción [21]. Los plexos de remisiones pueden entenderse más bien como plexos semánticos que establecen una mediación entre una emisión comunicativa dada, su contexto inmediato y su horizonte de connotaciones semánticas. *Los plexos de remisiones* derivan de las relaciones *gramaticalmente reguladas* que se dan entre los elementos *de un acervo de saber organizado lingüísticamente.*

Si, como es habitual en la tradición que se remonta a Humboldt [22], suponemos una conexión interna entre las estructuras del mundo de la vida y las estructuras de la imagen lingüística del mundo, al lenguaje y a la tradición cultural les compete en cierto modo un papel trascendental frente a todo aquello que puede convertirse en componente de una situación. El lenguaje y la cultura, ni coinciden con los conceptos formales de mundo, de que se sirven los participantes en la interacción para definir en común su situación, ni tampoco aparecen como algo intramundano. El lenguaje y la cultura son elementos constitutivos del mundo de la vida mismo. Ni representan uno de los mundos formales en que los participantes en la comunicación sitúan los ingredientes de la situación, ni nos topamos con ellos como algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo. Al realizar o al entender un acto de habla, los participantes en la comunicación se están moviendo tan dentro de su lenguaje, que no pueden poner *ante sí* como «algo intersubjetivo» la emisión que están realizando, al modo en que pueden hacer experiencia de un suceso como algo objetivo, en que pueden toparse con una expectativa de comportamiento como algo normativo, o en que pueden vivir o adscribir un deseo o un sentimiento como algo subjetivo. El medio del entendimiento permanece en una peculiar *semitrascendencia.* Mientras los participantes en la interacción mantengan su actitud realizativa, el lenguaje que actualmente están utilizando *permanece a sus espaldas.* Frente a él los hablantes no pueden adoptar *una posición extramundana.* Y lo mismo cabe decir de los patrones de interpretación cul-

21 E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil,* Heidelberg, 1948; véase la crítica de A. THEUNISSEN (1965), 406 ss., a la ontología social fenomenológica de A. Schütz y a los fundamentos de teoría de la conciencia en los que se asienta.

22 L. WEISGERBER, *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur,* Düsseldorf, 1957; R. HOBERG, *Die Lehre vom Sprachlichen Feld,* Düsseldorf, 1970; GIPPER (1972).

tural que en ese lenguaje son transmitidos. Ya que desde un punto de vista semántico el lenguaje guarda una peculiar afinidad con la imagen del mundo articulada lingüísticamente. Los lenguajes naturales conservan los contenidos de tradiciones, que sólo pueden tener existencia en forma simbólica y en la mayoría de los casos sólo en encarnaciones lingüísticas. Mas la cultura pone también su sello en el lenguaje; pues la capacidad semántica de un lenguaje tiene que ser proporcionada a la complejidad de los contenidos culturales, de los patrones de interpretación, evaluación y expresión que ese lenguaje acumula.

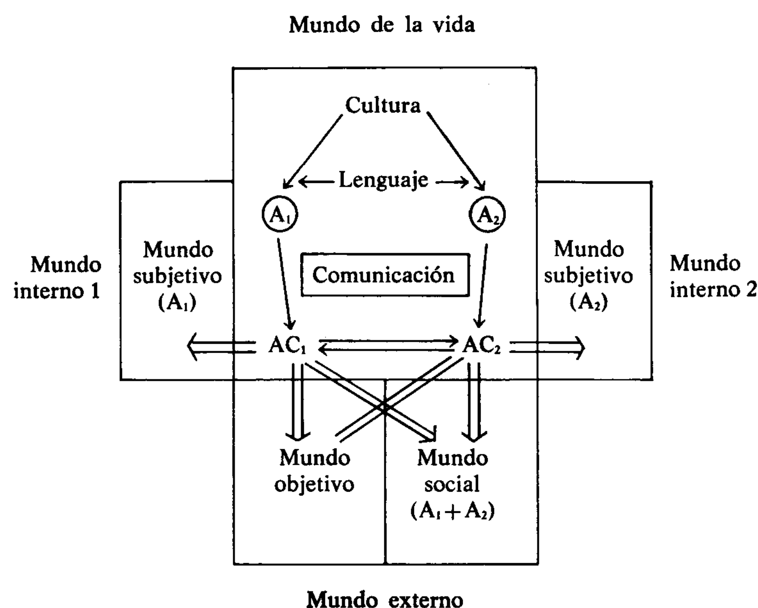
Este acervo de saber provee a los participantes en la comunicación de *convicciones de fondo aproblemáticas,* de convicciones de fondo que ellos suponen garantizadas; y de esas convicciones de fondo se forma en cada caso el contexto de los procesos de entendimiento, en los que los participantes hacen uso de definiciones acreditadas de la situación o negocian definiciones nuevas. Los participantes en la interacción se encuentran ya interpretada, en lo que a su contenido se refiere, la conexión entre mundo objetivo, mundo subjetivo y mundo social, con la que en cada caso se enfrentan. Cuando sobrepasan el horizonte de una situación dada, no por eso se mueven en el vacío; vuelven a encontrarse de inmediato en otro ámbito, ahora actualizado, pero en todo caso ya *interpretado,* de lo culturalmente autoevidente. En la práctica comunicativa cotidiana no hay situaciones absolutamente desconocidas. Incluso las nuevas situaciones emergen a partir de un mundo de la vida que está construido a partir de un acervo cultural de saber que ya nos es siempre familiar. Frente a ese mundo los agentes comunicativos no pueden adoptar una posición extramundana, al igual que tampoco pueden hacerlo frente al lenguaje como medio de los procesos de entendimiento merced a los que el mundo de la vida se mantiene. Al hacer uso de una tradición cultural, también la están prosiguiendo.

La categoría de mundo de la vida tiene, pues, un *status distinto* que los conceptos formales de mundo de que habíamos hablado hasta aquí. Estos constituyen, junto con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, el armazón categorial que sirve para clasificar en el mundo de la vida, ya interpretado en cuanto a sus contenidos, situaciones problemáticas, es decir, situaciones necesitadas de acuerdo. Con los conceptos formales de mundo hablante y oyente pueden cualificar los referentes posibles de sus

actos de haba de modo que les sea posible referirse a ellos como a algo objetivo, como a algo normativo o como a algo subjetivo. El mundo de la vida, por el contrario, no permite cualificaciones análogas; con su ayuda hablante y oyente no pueden referirse a algo como «algo intersubjetivo». Antes bien, los agentes comunicativos se mueven siempre *dentro* del horizonte que es su mundo de la vida; de él no pueden salirse. En tanto que intérpretes pertenecen, junto con sus actos de habla, al mundo de la vida, pero no pueden establecer una relación «con algo en el mundo de la vida» de la misma manera que pueden establecerla con hechos, normas o vivencias. Las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible. A ellas deben los participantes en la comunicación su posición extramundana frente a lo intramundano sobre que pueden entenderse. El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo. En una palabra: respecto al lenguaje y a la cultura los participantes no pueden adoptar *in actu* la misma distancia que respecto a la totalidad de los hechos, de las normas o de las vivencias, sobre que es posible el entendimiento.

La figura 20 puede ayudar a ilustrar cómo el mundo de la vida le es constitutivo al entendimiento *como tal,* mientras que los conceptos formales de mundo forman un sistema de referencia para aquello *sobre que* el entendimiento es posible: hablante y oyente se entienden desde, y a partir de, el mundo de la vida que les es común, sobre algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo.

[2] Una representación gráfica resulta aquí especialmente insuficiente. Por eso voy a precisar el concepto de mundo de la vida que en términos de teoría de la comunicación acabo de proponer, valiéndome de una comparación con el concepto fenomenológico de mundo de la vida, que es hasta el momento el único que ha sido objeto de un análisis más completo. Para ello voy a referirme a los manuscritos póstumos de Alfred Schütz sobre las



Las flechas de línea doble denotan las relaciones que mediante sus emisiones los actores entablan con el mundo.

Fig. 20. RELACIONES DE LOS ACTOS COMUNICATIVOS (AC) CON EL MUNDO

Estructuras del mundo de la vida[23], que Thomas Luckmann ha reelaborado y editado.

Hasta aquí hemos entendido la acción como una forma de habérselas con las situaciones y de dominarlas. El concepto de acción comunicativa destaca en este habérselas con las situaciones especialmente dos aspectos: el *aspecto teleológico* de realización de fines (o de ejecución de un plan de acción) y el *aspecto comunicativo* de interpretación de la situación y de obtención de un acuerdo. En la acción comunicativa los participantes persiguen de común acuerdo sus respectivos planes de acción sobre la

[23] A. SCHÜTZ, Th. LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, Francfort, 1979; cfr. también A. SCHÜTZ, *Das Problem der Relevanz*, Francfort, 1971, y los artículos recogidos en W. M. SPRONDEL, R. GRATHOFF (eds.), *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 1979.

base de una definición común de la situación. Cuando esa definición común de la situación ha de empezar siendo negociada o cuando las tentativas de entendimiento fracasan en el marco de las definiciones comunes de la situación, la obtención de un consenso, que normalmente representa una condición para la persecución de un fin, se convierte a su vez en un fin. El *éxito* conseguido a través de la acción teleológica y el *consenso* alcanzado a través de actos de entendimiento constituyen, pues, en todo caso los criterios del buen o mal suceso en los esfuerzos por dominar una situación. Una *situación* representa un fragmento del mundo de la vida delimitado en vista de un tema. Un tema *surge* en relación con los intereses y fines de acción de (por lo menos) un implicado; circunscribe el ámbito de *relevancia* de los componentes de la situación susceptibles de tematización y es acentuado por los *planes* de acción que, sobre la base de la interpretación que de la situación hacen, trazan los implicados para realizar cada uno sus propios fines. A la acción orientada al entendimiento le es constitutiva la condición de que los participantes realicen sus respectivos planes de común acuerdo en una situación de acción definida en común. Tratan de evitar dos riesgos: el *riesgo* de que el *entendimiento fracase,* es decir, el riesgo de disentimiento o de malentendido, y el riesgo de que el *plan de acción se malogre,* es decir, el riesgo de fracaso en la acción. La evitación del primer riesgo es condición necesaria para hacer frente al segundo. Los participantes no pueden alcanzar sus fines si no son capaces de cubrir la necesidad de entendimiento preciso para aprovechar las posibilidades de acción que la situación ofrece —o en todo caso ya no pueden alcanzarlos por vía de acción comunicativa.

También Schütz y Luckmann distinguen entre el aspecto de interpretación de la situación y el aspecto de ejecución de un plan de acción en esa situación: «... ya en la actitud natural me encuentro ante la tarea de interpretar el mundo. Tengo que *entender* mi mundo de la vida en el grado necesario para actuar en él y *obrar* sobre él»[24]. Esta interpretación del mundo, de motivación pragmática, conduce a interpretaciones de la situación sobre cuya base el actor puede desarrollar sus planes de acción: «Toda situación tiene un horizonte externo e interno ilimitado; es interpretable desde el punto de vista de las relaciones que

[24] SCHÜTZ, LUCKMANN (1979), 28.

guarda con otras situaciones, experiencias, etc., en lo que respecta a su prehistoria y futuro. Y simultáneamente, es ilimitadamente desmenuzable e interpretable en relación con los elementos que la constituyen. Pero esto sólo es válido en principio, pues en la práctica toda situación no ha menester sino de un grado limitado de interpretación. El interés definido en relación con un plan, que deriva de la jerarquía de los planes que uno se ha propuesto en su vida, delimita la necesidad que hay de definir la situación. La situación sólo necesita ser definida en el grado necesario para dominarla» [25]. La interpretación de la situación se basa en el acervo de saber del que un actor ya dispone siempre en su mundo de la vida: «El acervo de saber propio del mundo de la vida está referido de múltiples modos a la situación experiencial del sujeto. Está construido de sedimentaciones de experiencias en otro tiempo actuales y ligadas a situaciones. Y a la inversa, toda experiencia actual se ajusta, de acuerdo con la tipificación y relevancia que de ese acervo de saber obtiene, al curso de las vivencias y a la propia historia personal. Y, finalmente, toda situación es definida y dominada con ayuda de ese acervo de saber» [26].

Para Schütz y Luckmann, el actor, sirviéndose de los elementos básicos de ese acervo de saber, construye el mundo a partir del cual y sobre cuyo trasfondo vive. Describen cómo experimenta el sujeto en ese proceso las estructuras generales de su mundo de la vida: «En cada situación sólo me está dado un fragmento limitado del mundo; sólo una parte del mundo queda *in actu* a mi alcance. Pero en torno a este ámbito se disponen gradualmente otros ámbitos de alcance reconstruible, o por lo menos accesible, que a su vez tienen una estructura temporal y también social. Además, sólo puedo actuar en un fragmento del mundo. Y en torno a esta zona de operaciones se disponen gradualmente a su vez otras zonas de influencia reconstruibles y accesibles que poseen asimismo una estructura temporal y social. Mi experiencia del mundo de la vida está también estructurada temporalmente: la duración interna es un decurso de vivencias que se componen de fases actuales, retentivas, y protentivas, y también de recuerdos y de expectativas. Interfiere con el tiempo del mundo, con el tiempo biológico y con el tiempo social y se sedimenta en

25 SCHÜTZ, LUCKMANN (1979), 149.
26 SCHÜTZ, LUCKMANN (1979), 133.

la secuencia irrepetible de una biografía articulada. Y, finalmente, mi experiencia está socialmente organizada. Todas las experiencias tienen una dimensión social, al igual que también la organización temporal y espacial de mi vivencia está "socializada". Pero además, mi experiencia del mundo social tiene una estructura específica. El otro me está inmediatamente dado como cohumano en la relación "nosotros", mientras que las experiencias mediatas del mundo social se hallan dispuestas según grados de anonimidad y se articulan en experiencias del mundo contemporáneo, del mundo de los antecesores y del mundo de los sucesores» [27].

El análisis fenomenológico de las estructuras del mundo de la vida se propone ante todo como meta la clarificación de la articulación espacio-temporal y social del mundo de la vida; pero no voy a demorarme más en esto. Lo que me interesa es más bien la circunstancia de que Schütz y Luckmann se atienen al modelo de la filosofía de la conciencia. Parten, lo mismo que Husserl, de la conciencia egológica, a la que las estructuras generales del mundo de la vida le están dadas como condiciones subjetivas necesarias de la experiencia de un mundo de la vida social configurado en concreto y acuñado históricamente: «Lo dicho no se refiere a experiencias específicas, concretas y variables, sino a las estructuras fundamentales de la experiencia del mundo de la vida en general. En contraste con las experiencias específicas, estas estructuras básicas no pueden ser apresadas como núcleo experiencial por la conciencia en su actitud natural. Pero son condiciones de cualquier experiencia del mundo de la vida y penetran en el horizonte de experiencia» [28].

Bien es verdad que a este modelo de una subjetividad productiva, desarrollado a partir de las cuestiones básicas de la *teoría del conocimiento*, subjetividad que constituye al mundo de la vida como marco trascendental de toda experiencia cotidiana posible, Schütz y Luckmann le dan un giro en términos de *teoría de la acción*. Y no cabe duda de que los modelos utilizados en psicología y en sociología [29], de un actor solitario movido por

27 SCHÜTZ, LUCKMANN (1979), 137.
28 SCHÜTZ, LUCKMANN (1979), 137 s.
29 G. W. ALLPORT, *Personality*, Nueva York, 1937; PARSONS (1949 a); Th. M. NEWCOMB, *Social Psychology*, Nueva York, 1950; LEWIN, *Field Theory in Social Sciences*, Nueva York, 1951; R. DAHRENDORF, *Homo*

estímulos o que actúa conforme a un plan en una determinada situación adquieren profundidad y relieve cuando se los conecta con los análisis fenomenológicos del mundo de la vida y de la situación de acción [30]. Y éste es también el punto de engarce para la teoría de sistemas cuando ésta se resuelve a aprovechar los resultados de la Fenomenología [31]. En este caso queda de manifiesto lo fácil que resulta a la teoría de sistemas hacerse cargo de la herencia de la filosofía de la conciencia. Cuando se interpreta la situación del sujeto agente como entorno del sistema de la personalidad, los resultados del análisis fenomenológico del mundo de la vida pueden quedar integrados sin solución de continuidad en una teoría de sistemas del tipo de la de Luhmann. Lo cual ofrece incluso la ventaja de que puede prescindirse del problema en que fracasaron las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl; me refiero al problema de la generación monadológica de la intersubjetividad del mundo de la vida [32]. Este problema deja de plantearse tan pronto como se sustituyen las relaciones sujeto/objeto por relaciones sistema/entorno. Los sistemas de la personalidad constituyen, según esta concepción, al igual que en un plano distinto el sistema de la personalidad y el sistema social, entornos los unos para los otros. Desaparece así el problema de la intersubjetividad, es decir, la cuestión de cómo sujetos diversos pueden compartir el mismo mundo de la vida, quedando sustituido por el problema de la interpretación, es decir, por la

Sociologicus, Tubinga, 1958; F. H. TENBRUK, «Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie», *KZSS*, 1961, 1 ss.

30 En la sociología alemana, los planteamientos fenomenológicos han venido mediados por K. Stavenhagen y H. Plessner, cfr. H. P. BAHRDT, *Industrieburokratie*, Stuttgart, 1958; H. POPITZ, *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*, Tubinga, 1967; H. P. DREIZEL, *Das gesellschaftliche Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*, Stuttgart, 1968; acerca de la recepción de los planteamientos fenomenológicos en la psicología alemana, cfr. C. F. FRAUMANN, *Zur Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlín, 1960.

31 J. MARKOWITZ, *Die soziale Situation*, Francfort, 1980; véase también L. ELEY, *Transzendentale Phänomenologie und Systemtheorie*, Friburgo, 1972.

32 A. SCHÜTZ, «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl», *Phil. Rundschau*, 1957, 81 ss.; M. THEUNISSEN (1965), 102 ss.; ID., *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Berlín, 1981; D. M. CARR, «The Fifth Meditation and Husserls Cartesianism», *Phil. Phenom. Res.*, 34, 1973, 14 ss:; P. HUTCHESON, «Husserl's Problem of Intersubjectivity», *J. Brit. Soc. Phenomenol.*, 11, 1980, 144 ss.

cuestión de cómo distintos tipos de sistema pueden constituir los unos para los otros entornos condicionadamente contingentes y sintonizados los unos con los otros [33]. En otro momento me ocuparé del precio que hay que pagar por esta reformulación.

Alfred Schütz adopta una posición ambivalente en este campo de tensiones entre análisis fenomenológico del mundo de la vida y teoría sociológica de la acción. Por un lado, se da cuenta de que Husserl no solucionó el probema de la intersubjetividad; bajo la influencia del pragmatismo americano, y en especial de Mead, cosa sobre la que Luckmann insiste con toda razón [34], se inclina a dejar de lado la constitución del mundo de la vida y a partir de inmediato de un mundo de la vida constituido intersubjetivamente. Pero, por otro, Schütz no hace profesión de un planteamiento en términos de teoría de la comunicación, sino que se atiene al método intuitivo de Husserl e incluso adopta la arquitectónica de la fenomenología trascendental entendiendo en tal marco su propia empresa como una ontología regional de la sociedad. Esto explica que Schütz y Luckmann no aprehendan las estructuras del mundo de la vida recurriendo directamente a las estructuras de la intersubjetividad lingüísticamente generada, sino al reflejo de esas estructuras en las vivencias subjetivas de un actor solitario. En el marco de la filosofía de la conciencia, el «sujeto vivenciante» sigue siendo el punto de referencia último. El excurso que sigue muestra, sin embargo, que los rasgos fundamentales de ese mundo de la vida, de presunta constitución egológica, que la fenomenología nos describe, pueden explicarse sin dificultad si el «mundo de la vida» se introduce como concepto complementario del de «acción comunicativa».

Schütz y Luckmann subrayan sobre todo tres momentos: *a)* la familiaridad ingenua con un trasfondo aproblemáticamente dado, *b)* la validez de un mundo intersubjetivamente compartido, y *c)* el carácter local y a la vez indefinido, poroso y, sin embargo, delimitante, del mundo de la vida.

ad a) El mundo de la vida le está dado al sujeto vivenciante *aproblemáticamente:* «Por mundo cotidiano de la vida ha de entenderse aquel ámbito de realidad que el adulto en estado de vigilia y normal da simplemente por descontado, en la actitud

33 N. LUHMANN, «Interpenetration», *ZfS*, 1977, 62 ss.

34 En la introducción a SCHÜTZ (1971), 20 ss., y a SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 14.

del sano sentido común. Por "dado simplemente por descontado" ha de entenderse todo aquello que vivimos como aproblemático, todo lo que experimentamos sin hacernos cuestión de ello "hasta nuevo aviso", hasta que ese cuestionamiento no se nos impone» [35]. La forma en que el mundo de la vida nos es aproblemático ha de entenderse de un modo radical: como mundo de la vida no puede tornarse problemático en absoluto, lo más que puede es *venirse abajo.* Los ingredientes del mundo de la vida, con los que estamos ingenuamente familiarizados, no tienen el *status* de hechos, o de normas o de vivencias, acerca de los que hablante y oyente pudieran llegar a entenderse. Todos los ingredientes de una situación de acción acerca de los que los participantes tratan de llegar a un consenso con ayuda de sus emisiones comunicativas, tienen también que poder ser puestos en cuestión. Ahora bien, este ámbito de lo susceptible de tematización y de lo problematizable queda limitado a una situación de acción que permanece siempre inserta en el horizonte de un mundo de la vida, por vaporoso que ese horizonte pueda ser. El mundo de la vida constituye en relación con aquello que en una situación se dice, aquello de que en una situación se habla, o con aquello que en una situación se discute, un contexto mediato, que ciertamente resulta accesible en principio, pero que no pertenece al ámbito de relevancia temáticamente delimitado de la situación de acción. El mundo de la vida constituye una red intuitivamente presente y por tanto familiar y transparente y, sin embargo, a la vez inabarcable, de presuposiciones que han de cumplirse para que la emisión que se hace pueda tener sentido, es decir, para que pueda ser válida [36]. Pero los presupuestos relevantes para la situación sólo constituyen un fragmento de esa red. Como muestra el ejemplo de los albañiles, sólo ese fragmento *directamente tematizado* puede verse arrastrado en cada caso por el remolino problematizador de la acción comunicativa, mientras que *el mundo de la vida en cuanto tal permanece siempre en el trasfondo.* Es «el suelo no cuestionado de todo lo dado en mi experiencia, así como el marco incuestionado en que se me plantean los problemas que he de resolver» [37]. El mundo de la vida está dado en el modo de lo evidente de suyo, que sólo puede

[35] SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 25.

[36] SEARLE (1979 b), 177 ss., y más arriba, tomo I, pp. 449 ss.

[37] SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 26.

mantenerse aquende el umbral de las convicciones, pues éstas son en principio susceptibles de crítica.

ad b) Esta certeza la debe el mundo de la vida a un *a priori* social inscrito en la intersubjetividad del entendimiento lingüístico. Aunque Schütz y Luckmann, moviéndose como se mueven bajo las premisas de la filosofía de la conciencia, propendan a subestimar el puesto del lenguaje, y especialmente de la mediación lingüística de la interacción social, insisten, sin embargo, en la intersubjetividad del mundo de la vida: «El mundo de la vida es, pues, desde el principio, no mi mundo privado, sino un mundo intersubjetivo; la estructura básica de su realidad nos es común a todos. Dentro de la actitud natural, es evidente de suyo que hasta cierto punto puedo llegar a tener conocimiento de las vivencias de mis prójimos, como son, por ejemplo, los motivos de su acción, a la vez que supongo que, a la inversa, lo mismo les acontece a ellos conmigo» [38]. También en este aspecto hay que entender la comunalidad del mundo de la vida en un sentido radical: es previa a todo disentimiento posible, no puede ser controvertida como un conocimiento intersubjetivamente compartido, sino que lo más que puede es *venirse abajo.* La «perspectividad» de la percepción y de la interpretación, aneja a los roles comunicativos de primera, segunda y tercera persona, es decisiva para la estructura de la situación de acción. Pero con el mundo de la vida sucede algo distinto: los miembros de un colectivo sólo se atribuyen el mundo de la vida a que pertenecen, en primera persona del plural, es decir, de forma parecida a como el hablante individual se atribuye en primera persona del singular su mundo subjetivo al que él tiene un acceso privilegiado. Esta comunalidad descansa ciertamente en un saber sobre el que existe consenso, en un acervo cultural de saber que los miembros comparten. Pero sólo a la luz de la situación actual de acción cobra el fragmento relevante de mundo de la vida el *status* de una realidad contingente que también podría interpretarse de otra manera. Los miembros del colectivo viven ciertamente con la conciencia del riesgo de que en todo momento pueden presentarse situaciones nuevas; de que continuamente han de afrontar situaciones nuevas; pero estas situaciones no pueden sacudir la ingenua confianza en el mundo de la vida. La

[38] SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 26.

práctica comunicativa cotidiana es incompatible con la hipótesis de que «todo podría ser totalmente distinto»: «Tengo la confianza de que el mundo seguirá siendo como me es conocido hasta ahora y de que, en consecuencia, la provisión de saber recibida del prójimo y la constituida por mis propias experiencias seguirá manteniendo su validez básica. Podemos llamar a esto, con Husserl, la identidad del "y así sigue". De este supuesto se sigue otro fundamental, a saber: el de que puedo repetir las acciones que anteriormente he realizado con éxito. Mientras la estructura del mundo pueda suponerse constante, mientras mis experiencias anteriores sigan siendo válidas, se mantiene en principio mi capacidad de operar sobre el mundo de esta o de aquella manera. Parejamente a la idealidad del y "así sigue" se forma, como muestra Husserl, la idealidad del "puedo hacerlo siempre otra vez". Ambas idealidades y las suposiciones en ellas fundadas de la constancia de la estructura del mundo, de la validez de mi experiencia anterior y de mi capacidad de operar sobre el mundo son aspectos esenciales del pensamiento en la actitud natural» [39].

ad c) La inmunización del mundo de la vida contra las revisiones totales tiene que ver con el tercer rasgo fundamental que Schütz subraya siguiendo a Husserl: las situaciones cambian, pero *los límites del mundo de la vida no pueden trascenderse.* El mundo de la vida constituye el entorno en que los horizontes de la situación se desplazan, se dilatan o se encogen. Constituye un contexto que siendo él mismo ilimitado establece, empero, límites: «El acervo de saber del pensamiento anejo al mundo de la vida no ha de entenderse como un contexto transparente en su totalidad, sino más bien como una totalidad de autoevidencias que cambian de situación a situación, y que resaltan en cada caso concreto sobre un trasfondo de indeterminación. Esta totalidad no es aprehensible como tal, pero es vivida como un suelo seguro y familiar de toda interpretación condicionada por la situación, suelo que viene co-dado en el decurso mismo de la experiencia»[40]. El mundo de la vida delimita las situaciones de acción a la manera de un contexto ya siempre entendido, pero no tematizado. El mundo de la vida, difumina-

[39] SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 29.
[40] SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 31.

do tras el ámbito de relevancia de una situación de acción, se comporta como una realidad aproblemática y que a la vez se mantiene en la 'penumbra'; no penetra en el proceso de entendimiento que se está efectuando en cada caso o sólo lo hace de forma muy indirecta, y en este sentido permanece indeterminado. Pero puede verse arrastrado por el remolino de un nuevo tema y con ello atinar a entrar en la zona de visibilidad de una situación distinta. Entonces volvemos a encontrárnoslo como una realidad intuitivamente familiar y ya interpretada. Sólo al cobrar relevancia para una situación se hace visible un fragmento del mundo de la vida como una autoevidencia cultural que descansa sobre interpretaciones, y que ahora, al poder ser tematizada, pierde ese modo de lo aproblemáticamente dado: «También en la actitud natural puede subjetivamente captarse en todo momento la relativa opacidad del mundo de la vida. Cualquier proceso específico de interpretación puede servir de ocasión para ello. Pero sólo en la reflexión teórica conduce la vivencia de la insuficiencia de determinadas interpretaciones específicas a cobrar conciencia del carácter esencialmente restringido del acervo de saber propio del mundo de la vida» [41]. Mientras no nos liberemos de la actitud ingenua, volcada sobre la situación, de un actor atrapado en la práctica comunicativa cotidiana, no podemos hacernos cargo del carácter restringido de un mundo de la vida que depende de un acervo cultural de saber particular, susceptible en todo momento de ampliación y que varía con ese acervo. Para los participantes del mundo de la vida constituye un contexto no rebasable y en principio inagotable. De ahí que *toda* comprensión de la situación pueda apoyarse en una precomprensión global. Toda definición de la situación es «un interpretar dentro de un marco de elementos ya interpretados, dentro de una realidad que básicamente, y en lo que se refiere a sus tipos, nos es ya familiar»... [42].

Todo paso que demos allende el horizonte de una determinada situación nos lleva a otro plexo de sentido que ciertamente ha menester de explicación, pero que intutivamente nos es ya conocido. Lo que hasta ese momento era «evidente de suyo» se transforma en un saber cultural del que se hace uso para defi-

[41] SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 210.
[42] SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 29.

niciones de la situación y que puede ser sometido a prueba en la acción comunicativa.

Sin embargo, sólo la comprensión moderna del mundo se caracteriza porque la tradición cultural puede ser sometida a esa prueba *en toda su latitud* y de manera metódica. Las imágenes centradas del mundo, las cuales todavía no consienten una radical diferenciación de los conceptos formales de mundos, están inmunizadas, a lo menos en lo que a sus ámbitos nucleares atañe, contra las experiencias disonantes. Lo cual es tanto más el caso cuanto menor es la oportunidad de «que salte hecha pedazos la aproblematicidad de mi experiencia» [43]. Ciertamente que en el ámbito de experiencia de la relación cognitivo-instrumental con la naturaleza externa esas «explosiones» apenas si son evitables ni siquiera cuando imágenes del mundo con gran capacidad de absorción restringen drásticamente el ámbito de contingencias percibidas. Pero en el ámbito experiencial de las interacciones regidas por normas sólo muy gradualmente se va desligando un mundo social de relaciones inter-personales legítimamente reguladas del transfondo difuso que constituye el mundo de la vida.

Si entendemos el análisis del mundo de la vida como una tentativa de describir reconstructivamente desde la perspectiva interna de los miembros del grupo aquello que Durkheim denominaba conciencia colectiva, el punto de vista bajo el que Durkheim consideró el cambio estructural de la conciencia colectiva podría resultar también instructivo incluso para una investigación planteada en términos fenomenológicos. Los procesos de diferenciación observados por Durkheim pueden entonces entenderse en el sentido de que el mundo de la vida pierde su poder de prejuzgar la práctica comunicativa cotidiana a medida que los actores deben su entendimiento a sus *propios* esfuerzos de interpretación. El proceso de diferenciación del mundo de la vida lo entiende Durkheim como una separación de cultura, sociedad y personalidad; por consiguiente, para poder aprovecharnos de la perspectiva de Durkheim habremos de empezar introduciendo e interpretando éstas como componentes estructurales del mundo de la vida.

Hasta ahora, apoyándonos en las investigaciones fenomenológicas, nos hemos limitado a un concepto culturalista de mun-

[43] SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 33.

do de la vida. Según ese concepto, los patrones culturales de interpretación, de valoración y de expresión sirven como *recursos* para las faenas y rendimientos interpretativos de los participantes en la interacción que negocian una definición común de la situación, en cuyo marco poder llegar a un consenso sobre algo en el mundo. La situación de acción así interpretada circunscribe un ámbito de alternativas de acción abierto en vista de un tema, esto es, un ámbito de condiciones y medios para la ejecución de planes. A la situación pertenece todo aquello que se hace sentir como una *restricción* para las correspondientes iniciativas de acción. Mientras que el mundo de la vida, como recurso que es para la acción orientada al entendimiento, lo mantiene el actor a sus espaldas, esas restricciones que las circunstancias de la ejecución de sus planes le imponen le salen al paso como ingredientes de la situación. Y éstos pueden ser clasificados, dentro del sistema de referencia de los tres conceptos formales del mundo, como hechos, normas y vivencias.

Pues bien, resulta tentador identificar el mundo de la vida con el saber de fondo transmitido culturalmente, y ello debido a que la cultura y el lenguaje no figuran normalmente entre los ingredientes de la situación. No restringen en modo alguno el ámbito de la acción y tampoco caen bajo ninguno de los conceptos formales de mundo con cuya ayuda los participantes entienden su situación. No *precisan* de concepto especial alguno bajo el que poder ser aprehendidos como elementos de una situación de acción. Sólo en raras ocasiones, esto es, sólo cuando *dejan de responder como recursos*, desarrollan la cultura y el lenguaje esa peculiar resistencia que experimentamos en las situaciones en que el entendimiento queda perturbado. Entonces se torna necesaria la labor de reparación de traductores, intérpretes o terapeutas. Para recobrar para una interpretación común de la situación elementos disfuncionales del mundo de la vida —emisiones no comprensibles, tradiciones opacas y, en el caso límite, un lenguaje no descifrado— tampoco ellos disponen de otra cosa que de los tres conceptos formales de mundo que ya conocemos. Los elementos del mundo de la vida que han dejado de responder como recursos tienen por fuerza que ser identificados entonces como hechos culturales que restringen el espacio con que la acción cuenta.

Con las ordenaciones institucionales y con las estructuras de la personalidad acontece algo distinto que con la cultura.. Estas

pueden muy bien desde un principio restringir el espacio de iniciativa de los actores, *salirles al paso* como ingredientes de la situación. De ahí que *a nativitate,* por así decirlo, caigan también como algo normativo o algo subjetivo bajo uno de los conceptos formales de mundo. Mas esta circunstancia no debe llevarnos a suponer que las normas y vivencias (a semejanza de los hechos, o de las cosas y sucesos) sólo puedan aparecer exclusivamente como algo sobre lo que los participantes en la interacción se entienden. Pueden adoptar un doble *status* —como ingredientes de un mundo social o de un mundo subjetivo, por un lado, y como componentes estructurales del mundo de la vida, por otro.

La acción, o la dominación de situaciones, se presenta como un proceso circular en el que el actor es al tiempo el *iniciador* de actos que le son imputables y *producto* de tradiciones en cuyo seno vive, de grupos solidarios a que pertenece y de procesos de socialización y aprendizaje a que está sujeto. Mientras que *a fronte* el fragmento del mundo de la vida relevante para la situación se le impone al actor como problema que ha de resolver por su propia cuenta, *a tergo* ese mismo agente se ve sostenido por el transfondo de su mundo de la vida, que en modo alguno se compone solamente de certezas culturales. Ese transfondo consta *también* de habilidades individuales, del saber intuitivo de *cómo* hay que habérselas acerca de una situación y de prácticas socialmente arraigadas, es decir, del saber intuitivo de *en qué* puede uno estribar en una situación, no menos que de convicciones de fondo trivialmente sabidas. Sociedad y personalidad no sólo operan como restricciones, sino que también sirven de recursos. La aproblematicidad del mundo de la vida sobre cuyo transfondo y a partir del cual se actúa comunicativamente se debe *también* a la seguridad que dan al actor las solidaridades acreditadas y las competencias probadas. Cabría decir, incluso, que el carácter paradójico del saber propio del mundo de la vida, saber que sólo proporciona el sentimiento de una certeza absoluta porque no se sabe *de él,* se debe a la circunstancia de que el saber *en qué* puede uno estribar y el saber *cómo* hacer algo están todavía en una indiferenciada conexión *con aquello que* prerreflexivamente se sabe. Pero si al igual que las tradiciones culturales, también las solidaridades de los grupos integrados a través de valores y de normas y las competencias de los individuos socializados penetran *a tergo* en la acción

comunicativa, entonces es menester corregir la *reducción culturalista del concepto de mundo de la vida.*

[3] El concepto de mundo de la vida planteado en términos de teoría de la comunicación, que hasta aquí hemos desarrollado, se emancipa ciertamente de la filosofía de la conciencia, pero se sigue moviendo aún en el mismo plano analítico que el concepto trascendental de mundo de la vida que la fenomenología propone. Se obtiene por vía de reconstrucción del saber preteórico con que nos encontramos en los hablantes competentes: desde la perspectiva de los participantes el mundo de la vida aparece como el contexto, creador de horizonte, de los procesos de entendimiento, el cual, al delimitar el ámbito de relevancia de la situación dada en cada caso, se sustrae él mismo a la tematización dentro de esa situación. Este concepto de mundo de la vida desarrollado en términos de teoría de la comunicación a partir de la perspectiva del participante, no resulta directamente utilizable para fines teóricos, no resulta apto para el deslinde de un ámbito objetual propio de las ciencias sociales, esto es, de aquella región dentro del mundo objetivo constituida por la totalidad de los hechos históricos o socioculturales, en el sentido más lato, a los que podemos acceder por vía hermenéutica. Para ello resulta más idóneo el *concepto cotidiano de mundo de la vida,* con cuya ayuda los agentes comunicativos localizan y datan sus emisiones en el espacio social y en el tiempo histórico. En la práctica comunicativa cotidiana las personas no sólo se salen mutuamente al encuentro en la actitud de participantes, sino que también hacen exposiciones narrativas de lo que acaece en el contexto de su mundo de la vida. La narración es una forma especializada de habla constatativa que sirve a la descripción de sucesos y hechos socio-culturales. A la base de sus exposiciones narrativas los actores ponen un concepto no teórico, «profano», de «mundo», en el sentido de mundo cotidiano o de mundo de la vida, que define la totalidad de los estados de cosas que pueden quedar reflejados en *historias verdaderas.*

Este concepto cotidiano deslinda, pues, del mundo objetivo la región de los sucesos narrables o de los hechos históricos. Por lo demás, la práctica narrativa no sólo sirve para cubrir las necesidades triviales de entendimiento de miembros que han de coordinar su cooperación, sino que cumple también una fun-

ción para la autocomprensión de personas que han de *objetivar* su pertenencia al mundo de la vida de que son miembros en su rol actual de participantes en la comunicación, ya que sólo podrán desarrollar una identidad personal si se dan cuenta de que la secuencia de sus propias acciones constituye una vida susceptible de narrarse, y sólo podrán desarrollar una identidad social si se dan cuenta de que a través de su participación en las interacciones mantienen su pertenencia a los grupos sociales y de que con esa pertenencia se hallan involucrados en la historia narrativamente exponible de los colectivos. Los colectivos sólo mantienen su identidad en la medida en que las representaciones que de su mundo de la vida se hacen sus miembros se solapan suficientemente, condensándose en convicciones de fondo de carácter aproblemático.

A mi entender, el análisis de la forma de los enunciados narrativos, uno de cuyos pioneros ha sido A. C. Danto[44], y el análisis de la forma de los textos narrativos constituyen un punto de partida metodológicamente fecundo para la clarificación de ese concepto «profano» de mundo de la vida que se refiere a la totalidad de los hechos socio-culturales, y que ofrece, por tanto, un punto de engarce para la teoría de la sociedad. El análisis de la gramática de las narraciones permite ver cómo identificamos y *describimos* los estados y sucesos que se producen en un mundo de la vida, cómo *entrelazamos* y *secuencializamos* en el espacio social y en el tiempo histórico las interacciones de los miembros del grupo dando lugar a unidades complejas, cómo explicamos desde la perspectiva del dominio de situaciones las acciones de los individuos y los sucesos que les sobrevienen, las hazañas de los colectivos y los destinos que éstos sufren. Por el hecho de ponernos a narrar, esto es, en virtud de la propia forma del narrar, elegimos una perspectiva que nos fuerza «gramaticalmente» a poner a la base de la descripción, como sistema *cognitivo de referencia,* un concepto cotidiano del mundo de la vida.

[44] A. C. Danto, *Analytical Phylosophy of History,* 1965; cfr. también P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History,* Oxford, 1974; para la discusión de este tema en Alemania, cfr. H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte,* 1972; R. Koselleck y W. D. Stempel (eds.), *Geschichte, Ereignis und Erzählung,* Munich, 1973; K. Acham, *Analytische Geschichtsphilosophie,* Friburgo, 1974; Rüsen (1976); H. M. Baumgartner y J. Rüsen (ed.), *Geschichte und Theorie,* Francfort, 1976.

Este concepto intuitivamente disponible de mundo *sociocultural* de la vida puede tornarse teóricamente fecundo si se logra desarrollar a partir de él un sistema de referencia para descripciones y explicaciones que versen sobre un mundo de la vida en su totalidad y no sólo sobre sucesos que en él acaecen. Mientras que la exposición narrativa se refiere a lo intramundano, la exposición teórica debe explicar la reproducción misma del mundo de la vida. Los individuos y los grupos se afirman dominando las situaciones; pero ¿cómo se afirma un mundo de la vida del que toda situación no constituye sino un fragmento? Ya el narrador se ve gramaticalmente obligado, en virtud de la forma misma de la exposición narrativa, a interesarse, así por la identidad de los protagonistas como por la identidad del contexto vital en que actúan. Cuando contamos historias no podemos evitar decir *también,* indirectamente, cómo «les ha ido» a los sujetos involucrados en ellas y cuál ha sido la suerte de los colectivos a que pertenecen. Ciertamente que los quebrantos sufridos por una identidad personal o el deterioro de la integración social sólo de forma indirecta pueden hacerse visibles en las narraciones. Las exposiciones narrativas remiten ciertamente a procesos de reproducción de orden superior, a los imperativos de conservación de los mundos de la vida, pero no pueden convertir en tema las estructuras de un mundo de la vida del modo como lo hacen con lo que dentro de él sucede. El concepto cotidiano de mundo de la vida que, como sistema de referencia, ponemos a la base de las exposiciones narrativas hay primero que disponerlo para que pueda servir a fines teóricos, y ello de tal suerte que permita hacer enunciados sobre la reproducción o autoconservación de los mundos de la vida, cuya estructura es una estructura comunicativa.

Mientras que desde la *perspectiva de los participantes* el mundo de la vida sólo está dado como contexto que constituye el horizonte de una situación de acción, el concepto cotidiano de mundo de la vida que la *perspectiva del narrador* presupone se utiliza ya siempre con una finalidad cognitiva. Para servirnos de él con fines teóricos podemos partir de aquellas funciones fundamentales que, como hemos aprendido de Mead, cumple el medio del lenguaje en la reproducción del mundo de la vida. Al entenderse entre sí sobre una situación, los participantes se encuentran en una tradición cultural, de la que hacen uso y que

simultáneamente renuevan; al coordinar sus acciones a través del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, los participantes en la interacción están estribando en pertenencias a grupos sociales cuya integración simultáneamente ratifican; al tomar parte en interacciones con personas de referencia, las cuales son ya agentes competentes, el niño internaliza las orientaciones valorativas de su grupo social y adquiere capacidades generalizadas de acción.

Bajo el *aspecto funcional de entendimiento,* la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural; bajo el *aspecto de coordinación de la acción,* sirve a la integración social y a la creación de solidaridad; y bajo el *aspecto de socialización,* finalmente, sirve a la formación de identidades personales. Las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen por vía de la continuación del saber válido, de la estabilización de la solidaridad de los grupos y de la formación de actores capaces de responder de sus acciones. El proceso de reproducción enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existentes, y ello tanto en la dimensión *semántica* de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como en la dimensión del *espacio social* (de grupos socialmente * integrados) y en la del *tiempo histórico* (de la sucesión de generaciones). A estos procesos de *reproducción cultural, integración social y socialización* corresponden *los componentes estructurales* del mundo de la vida que son la cultura, la sociedad y la personalidad.

Llamo *cultura* al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad. El campo semántico de los contenidos simbólicos, el espacio social y el tiempo histórico constituyen las *dimensiones* que las acciones comunicativas comprenden. El entretejimiento de interaccio-

* En el sentido de «integración social» frente a «integración sistémica». *[N. del T.].*

nes de que resulta la red de la práctica comunicativa cotidiana constituye el medio a través del que se reproducen la cultura, la sociedad y la persona. Tales procesos de reproducción sólo se refieren a las estructuras simbólicas del mundo de la vida. De ellos hemos de distinguir el mantenimiento del sustrato material del mundo de la vida.

La *reproducción material* se cumple a través del medio de la actividad teleológica con que los individuos socializados intervienen en el mundo para realizar sus fines. Como vio Max Weber, los problemas que el agente tiene que dominar en cualquier situación se dividen en problemas de «penuria interna» y de «penuria externa». A estas dos categorías de tareas que obtenemos cuando se miran las cosas desde la perspectiva de la acción corresponden, cuando se las mira desde la perspectiva del mantenimiento del mundo de la vida, los procesos de reproducción simbólica y reproducción material. Sobre esto volveré después.

Antes quisiera examinar la forma en que los distintos planteamientos de sociología «comprensiva» conciben la sociedad como mundo de la vida. Pese a concebirla así, en esos planteamientos no se hace visible la complejidad estructural del mundo de la vida, la cual sólo se abre al análisis cuando éste se plantea en términos de teoría de la comunicación. Siempre que el «mundo de la vida», sea bajo esta denominación puesta en circulación por Husserl, sea bajo las denominaciones de «formas de vida», culturas, comunidades de lenguaje, etc., se ha convertido en categoría básica de la teoría de la sociedad, los planteamientos han propendido a hacerse selectivos: las estrategias de formación de conceptos se limitan casi siempre a conectar con sólo uno de los tres componentes estructurales del mundo de la vida.

Incluso la lectura que en términos de teoría de la comunicación hice de los análisis de Schütz sugiere un concepto de mundo de la vida restringido a los aspectos de entendimiento, un concepto de mundo de la vida menguado en términos culturalistas. Según esa lectura, los participantes actualizan en cada sazón algunas de las convicciones de fondo que toman del acervo cultural de saber; el proceso de entendimiento sirve a la negociación de definiciones comunes de la situación, y éstas, a su vez, han de ajustarse a las condiciones críticas que ha de satisfacer el acuerdo para poder reputarse fundado. Con ello, el saber cul-

tural, tan pronto como penetra en las definiciones de la situación, queda sometido a un test: tiene que acreditarse «frente al mundo», esto es, frente a los hechos, normas y vivencias. Las revisiones que se hagan tienen consecuencias mediatas para los componentes del saber no tematizados, pero que guardan con los contenidos problematizados relaciones internas. Desde este punto de vista la acción comunicativa se presenta como mecanismo de interpretación a través del cual se reproduce el saber cultural. La reproducción del mundo de la vida consistiría esencialmente en una prosecución y renovación de la tradición, que se mueve entre los extremos de la mera reiteración de la tradición, por un lado, y de una ruptura de tradiciones, por otro. En la tradición fenomenológica que se remonta a Husserl y a Alfred Schütz la teoría de la sociedad, a cuya base se pone un concepto de mundo de la vida así reducido en *términos culturalistas,* queda consecuentemente disuelta en *sociología del conocimiento.* Este es, por ejemplo, el caso de Peter Berger y Thomas Luckmann, quienes glosan el sentido de su teoría de «la construcción social de la realidad» de la siguiente forma: «Las tesis decisivas de este libro se encuentran en el título y en el subtítulo, a saber: que la realidad está construida socialmente, y que incumbe a la sociología del conocimiento investigar los procesos mediante los que esto sucede» [45].

La unilateralidad del concepto culturalista de mundo de la vida resulta evidente en cuanto se considera que la acción comunicativa no solamente es un proceso de entendimiento; que los actores, al entenderse sobre algo en el mundo, están participando simultáneamente en interacciones a través de las cuales desarrollan, confirman y renuevan lo mismo su pertenencia a los grupos sociales que su propia identidad. Las acciones comunicativas no son solamente procesos de interpretación en que el saber cultural queda expuesto al «test del mundo»; significan al propio tiempo procesos de interacción social y de socialización. En estos procesos el mundo de la vida queda «sometido a prueba» de una forma completamente distinta: tales pruebas no se rigen de *forma inmediata* por pretensiones de validez que sean susceptibles de crítica, es decir, no se rigen directamente por criterios de racionalidad, sino por criterios concernientes a la solidaridad de los miembros y a la identidad del individuo socializado. Cuando los participantes en la interacción, vueltos «al mundo», reproducen a través de las operaciones mediante las que se entienden el saber cultural de que se nutren, están reproduciendo a la vez su pertenencia a los colectivos y su propia identidad. En cuanto uno de estos dos aspectos pasa a primer plano, el concepto de mundo de la vida vuelve a recibir una versión nuevamente unilateral, a saber: una versión estrechada, o bien en términos *institucionalistas,* o bien en términos de *teoría de la socialización.*

45 BERGER y LUCKMANN (1969), 1.

En la tradición que se remonta a Durkheim la teoría de la sociedad se basa en un concepto de mundo de la vida reducido al aspecto de integración social. Parsons escoge para él la expresión *societal community*; entiende por tal el mundo de la vida de un grupo socialmente integrado. Constituye el elemento nuclear de toda sociedad, entendiéndose aquí por «sociedad» el componente estructural que a través de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas fija el *status,* esto es, los derechos y deberes de los miembros del grupo. La cultura y la personalidad quedan convertidos en meros complementos funcionales de la *societal community*: la cultura abastece a la sociedad de valores que puedan institucionalizarse, y los individuos socializados contribuyen con motivaciones consentáneas, ajustadas a las expectativas normadas de comportamiento.

Por otro lado, en la tradición que se remonta a Mead, a la teoría de la sociedad le subyace un concepto de mundo de la vida reducido al aspecto de socialización de los individuos. Representantes del interaccionismo simbólico, como H. Blumer, A. M. Rose, A. Strauss o R. H. Turner, conciben el mundo de la vida como *milieu* sociocultural de una acción comunicativa entendida como juego de sol, asunción de rol, proyección de rol, etc. La cultural y la sociedad sólo se toman en consideración como medio de los «procesos de formación» en que los actores se ven implicados a lo largo de sus vidas. La teoría de la sociedad experimenta aquí una consecuente contracción que la convierte en *psicología social* [46].

46 Cfr. A. M. ROSE (ed.), *Human Behavior and Social Process,* Boston, 1962. La discusión mencionada más arriba entre Etnometodología e interaccionismo simbólico (Zimmermann y Wieder vs. Denzin, en DOUGLAS (1971), 259 ss. y 285 ss.) puede hacerse derivar de la competencia entre un concepto de mundo de la vida unilateralizado en términos culturalistas y otro unilateralizado en términos de teoría de la socialización.

Por el contrario, si se perfecciona en el sentido propuesto el concepto de interacción simbólica que el propio Mead pone en el centro de sus consideraciones, y lo convertimos así en una categoría bajo la que aprehender las interacciones regidas por normas, mediadas lingüísticamente, y a su luz aprovechamos los análisis fenomenológicos del mundo de la vida, podemos acceder a la compleja conexión de esos tres procesos de reproducción.

[4] La reproducción cultural del mundo de la vida se encarga de que, en su dimensión semántica, las nuevas situaciones que se presenten queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes: asegura la *continuidad* de la tradición y una *coherencia* del saber que baste en cada caso a la práctica comunicativa cotidiana. Esta continuidad y esta coherencia tienen su medida en la *racionalidad* del saber aceptado como válido. Es lo que evidencian las perturbaciones de la reproducción cultural, que se manifiestan en una pérdida de sentido y llevan a las correspondientes crisis de legitimación y de orientación. En tales casos los actores ya no pueden cubrir la necesidad de entendimiento que las situaciones nuevas plantean, haciendo uso de su acervo cultural de saber. Los esquemas de interpretación aceptados como válidos fracasan y el recurso «sentido» se vuelve escaso.

La integración social del mundo de la vida se encarga de que las situaciones nuevas que se presenten en la dimensión del espacio social queden conectadas con los estados del mundo ya existentes: cuida de que las acciones queden coordinadas a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y da continuidad a la identidad de los grupos en un grado que baste a la práctica comunicativa cotidiana. La coordinación de las acciones y la *estabilización de las identidades de grupo* tienen aquí su medida en la *solidaridad* de los miembros, lo cual se patentiza en las perturbaciones de la integración social, que se traducen en *anomía* y en los correspondientes conflictos. En estos casos los actores ya no pueden cubrir la necesidad de coordinación que las situaciones nuevas plantean, recurriendo a las ordenaciones legítimas existentes. Las pertenencias a grupos legítimamente reguladas ya no bastan, y el recurso «solidaridad social» se hace escaso.

La socialización de los miembros de un mundo de la vida se encarga, finalmente, de que las nuevas situaciones que se producen en la dimensión del tiempo histórico queden conectadas con los estados del mundo ya existentes: asegura a las generaciones siguientes la adquisición de *capacidades generalizadas de acción* y se cuida de *sintonizar las vidas individuales* con las *formas de vida colectivas.* Las capacidades interactivas y los estilos personales de vida tienen su medida en *la capacidad de las personas para responder autónomamente de sus acciones.* Es lo que se patentiza en las perturbaciones del proceso de socialización, que se manifiestan en psicopatologías y en los correspondientes fenómenos de alienación. En estos casos las capacidades de los actores no bastan a mantener en pie la intersubjetividad de situaciones de acción definidas en común. El sistema de la personalidad sólo puede salvaguardar ya su identidad recurriendo a estrategias defensivas que merman su capacidad de participar en interacciones manteniendo despierto el sentido de la realidad, de suerte que el recurso «fuerza del yo» se vuelve escaso.

Una vez que se han hecho estas distinciones, la cuestión que se plantea es la de qué aportan los distintos procesos de reproducción al mantenimiento de los componentes estructurales del mundo de la vida. Si la cultura suministra el suficiente saber válido como para que puedan quedar cubiertas las necesidades de entendimiento existentes en un mundo de la vida, lo que la reproducción cultural aporta al mantenimiento de los *otros dos componentes* consiste en *legitimaciones* para las instituciones existentes, por un lado, y por otro, en *patrones de comportamiento eficaces* en el proceso de formación individual que sirvan de sostén a la adquisición de competencias generalizadas de acción. Si la sociedad está lo bastante integrada como para que puedan quedar cubiertas las necesidades de coordinación existentes en un mundo de la vida, la contribución del proceso de integración al mantenimiento de *los otros dos componentes* consiste, por un lado, en *pertenencias de los individuos* a grupos, *legítimamente reguladas,* y por otro, en vinculaciones de carácter moral u *obligaciones*: el núcleo de valores culturales institucionalizado en las ordenaciones legítimas queda incorporado a una realidad normativa que, aunque no inmune a la crítica, sí que es lo bastante resistente como para hacer que ese núcleo de valores se sustraiga al test permanente de la acción orientada al entendimiento. Finalmente, si los sistemas de la personalidad han desarrollado

una identidad tan sólida que les permite dominar con pleno sentido de la realidad las situaciones que surgen en su mundo de la vida, la contribución de los procesos de socialización al mantenimiento de *los otros dos* componentes consiste, por un lado, en las *interpretaciones que los individuos producen,* y por otro, en *motivaciones para actuar de conformidad con las normas* (fig. 21).

Componentes estructurales / Procesos de reproducción	Cultura	Sociedad	Personalidad
Reproducción cultural	Esquemas de interpretación susceptibles de consenso («saber válido»)	Legitimaciones	Patrones de comportamiento eficaces en el proceso de formación, metas educativas
Integración social	Obligaciones	Relaciones interpersonales legítimamente reguladas	Pertenencias a grupos
Socialización	Interpretaciones	Motivaciones para actuar de conformidad con las normas	Capacidades de interacción («identidad personal»)

Fig. 21. APORTACIONES DE LOS PROCESOS DE REPRODUCCIÓN AL MANTENIMIENTO DE LOS COMPONENTES ESTRUCTURALES DEL MUNDO DE LA VIDA

Las dimensiones en que pueden evaluarse los distintos procesos de reproducción son la *racionalidad del saber,* la *solidaridad de los miembros* y la *capacidad de la personalidad adulta para responder autónomamente de sus acciones.* Ciertamente que las medidas dentro de estas dimensiones varían según el grado de diferenciación estructural del mundo de la vida. Y de ello depende también en cada caso la magnitud de la necesidad de saber compartido, de la necesidad de ordenaciones legítimas y

de la necesidad de autonomía personal. En el ámbito de la cultura las perturbaciones en el proceso de reproducción se manifiestan como pérdida de sentido, en el ámbito de la sociedad como anomía y en el ámbito de la persona como enfermedad anímica (psicopatologías). Las perturbaciones en cada uno de estos ámbitos dan lugar a los correspondientes fenómenos de privación en los otros (fig. 22).

Componentes estructurales / Perturbaciones en el ámbito de la	Cultura	Sociedad	Personalidad	Dimensión de evaluación
Reproducción cultural	Pérdida de sentido	Pérdida de legitimación	Crisis de orientación y crisis educativa	Racionalidad del saber
Integración social	Inseguridad y perturbaciones de la identidad colectiva	Anomía	Alienación	Solidaridad de los miembros
Socialización	Ruptura de tradiciones	Pérdida de motivaciones	Psicopatologías	Autonomía de la persona

Fig. 22. FENÓMENOS DE CRISIS
en caso de perturbaciones en la reproducción (patologías)

Sobre esta base podemos especificar las funciones que la acción orientada al entendimiento cumple en la reproducción del mundo de la vida. Los campos de la diagonal contienen las caracterizaciones con que de entrada habíamos deslindado entre sí la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Mientras tanto hemos visto que *cada uno* de estos procesos de reproducción hace su contribución al mantenimiento de *todos* los componentes del mundo de la vida. De ahí que al medio lin-

güístico, a través del cual se reproducen las estructuras del mundo de la vida, podamos atribuirle las funciones recogidas en la figura 23.

Componentes estructurales / Procesos de reproducción	Cultura	Sociedad	Personalidad
Reproducción cultural	Tradición, crítica, adquisición de saber cultural	Renovación del saber legitimatorio	Reproducción del saber eficaz en los procesos de formación
Integración social	Inmunización de un núcleo de orientaciones valorativas	Coordinación de las acciones a través del reconocimiento de pretensiones de validez	Reproducción de los patrones de pertenencia social
Socialización	Enculturación	Internalización de valores	Formación de la identidad individual

Fig. 23. FUNCIONES DE REPRODUCCIÓN QUE CUMPLE LA ACCIÓN ORIENTADA AL ENTENDIMIENTO

Con determinaciones tan esquemáticamente resumidas como son las expuestas, el concepto de mundo de la vida desarrollado en términos de teoría de la comunicación todavía está lejos del grado de explicitación de su oponente fenomenológico. Con todo, voy a darme por satisfecho con este esbozo, para retornar a la cuestión de si el concepto de mundo de la vida que hemos propuesto resulta idóneo como categoría fundamental de la teoría de la sociedad. Pese a sus muchas reservas, Alfred Schütz se atuvo al planteamiento de la fenomenología trascendental. Cuando se considera básicamente correcto el método desarrollado por Husserl la pretensión de universalidad de los análisis fenomenológicos del mundo de la vida resulta casi obvia. Pero en cuanto

el concepto de mundo de la vida se introduce, como nosotros hemos hecho, en términos de teoría de la comunicación, la intención de hacer uso de él para acercarse a *cualquier tipo* de sociedad ya no resulta trivial en absoluto. La «carga de la prueba» de que el concepto de mundo de la vida posee validez general y de que, por tanto, puede aplicarse a todas las culturas y épocas se desplaza entonces hacia su concepto complementario, el de «acción comunicativa».

Mead intentó reconstruir el campo de transición desde el animal al hombre en forma de una secuencia de formas de interacción. Según esa reconstrucción, la acción comunicativa es antropológicamente fundamental; aquí son razones empíricas y no predecisiones metodológicas las que abonan la hipótesis de que las estructuras de la interacción regida por normas lingüísticamente mediada define la situación de partida de los desarrollos socioculturales. Con ello queda también fijado el espacio en cuyo seno pueden variar los mundos de la vida históricos. Naturalmente que una cosa son *estas restricciones estructurales* y otra muy distinta las cuestiones de *dinámica evolutiva.* Estas últimas no pueden ser tratadas sin recurrir a condiciones marginales contingentes, sin analizar las relaciones de dependencia entre el cambio sociocultural y las transformaciones de la reproducción material. Con todo, la circunstancia de que la evolución sociocultural esté sujeta a las restricciones estructurales que la acción comunicativa comporta puede tener un efecto sistemático, es decir, nos pone en perspectiva una lógica evolutiva. Ahora bien, sólo cabe hablar de lógica evolutiva en el sentido (aún muy necesitado de clarificación) de la tradición teórica que se remonta a Piaget, si las estructuras de los mundos de la vida históricos no varían de forma contingente en el espacio definido por la forma de interacción, sino que lo hacen dependiendo de procesos de aprendizaje, es decir, si tienen una variación orientada. Y estamos ante una *variación orientada de las estructuras del mundo de la vida* si, por ejemplo, las variaciones evolutivamente significativas pueden ser puestas bajo el punto de vista de una diferenciación estructural entre cultura, sociedad y personalidad. Y para tal diferenciación estructural habrá que postular procesos de aprendizaje si puede demostrarse que esa diferenciación supone un incremento de racionalidad.

La idea de una lingüistización de lo sacro nos sirvió de hilo conductor para desarrollar precisamente tal interpretación, apo-

yándonos en Mead y en Durkheim. Esa idea podemos reformularla ahora de la manera siguiente: cuanto más se diferencian los componentes estructurales del mundo de la vida y los procesos que contribuyen a su mantenimiento, tanto más sometidos quedan los contextos de interacción a las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, a las condiciones de la formación de un consenso que en *última instancia* se base en la autoridad del mejor argumento. La proyección utópica de Mead de un discurso universal sólo la hemos considerado hasta ahora en la modalidad especial de una comunidad de comunicación que permite la autorrealización, por un lado, y la argumentación moral, por otro. Pero tras esa proyección se oculta la idea más general de un estado en que la reproducción del mundo de la vida no solamente *quede canalizada* a través del medio de la acción orientada al entendimiento, sino que *dependa* por entero de los esfuerzos interpretativos de los actores mismos. El discurso universal remite a un mundo de la vida idealizado, que se reproduce en virtud de un mecanismo de entendimiento ampliamente desligado de contextos normativos y asentado sobre tomas de postura de afirmación o negación motivadas racionalmente. Tal autonomización sólo puede producirse en la medida en que las coacciones de la reproducción material dejen de ocultarse tras la máscara de un acuerdo normativo básico racionalmente impenetrable, es decir, tras la autoridad de lo santo. Un *mundo de la vida racionalizado* en este sentido no se reproduciría en modo alguno en formas exentas de conflicto, pero los conflictos se presentarían bajo su verdadero nombre, ya no quedarían tapados por convicciones que no son capaces de resistir la prueba del discurso. En cualquier caso, ese mundo de la vida poseería una peculiar transparencia, porque sólo permitiría situaciones en que los actores adultos distinguirían con igual claridad entre acciones orientadas al éxito y acciones orientadas al entendimiento que entre actitudes empíricamente motivadas y tomas de postura de afirmación o negación motivadas racionalmente.

Los escasos asideros históricos que Mead y Durkheim aducen cuanto apuntan a esa racionalización del mundo de la vida pueden sistematizarse bajo tres puntos de vista: diferenciación estructural del mundo de la vida *a)*, separación de forma y contenido *b)* y reflexivización de la reproducción simbólica *c)*.

ad a) En lo que respecta *a la cultura y a la sociedad*, la diferenciación estructural se pone de manifiesto en un creciente desacoplamiento entre sistema institucional e imágenes del mundo; en lo que atañe *a la personalidad y a la sociedad*, en la ampliación del espacio de contingencia en el establecimiento de relaciones interpersonales, y en lo que se refiere a la *cultura y a la personalidad*, esa diferenciación estructural se manifiesta en que la renovación de tradiciones depende cada vez en mayor grado de la disponibilidad a la crítica y de la capacidad innovadora de los individuos. Como puntos de fuga de estas tendencias evolutivas se perfilan, en lo que se refiere a la cultura, un estado de revisión permanente de tradiciones fluidificadas y convertidas en reflexivas; en lo que atañe a la sociedad, un estado de dependencia de los órdenes legítimos de procedimientos formales de creación y justificación de normas, y en lo que respecta a la personalidad, un estado de estabilización continuamente autocontrolada de una identidad del yo basada en elementos sumamente abstractos; estas tendencias sólo pueden imponerse en la medida en que las tomas de postura de afirmación o negación que sirven de sostén a la práctica comunicativa cotidiana no tengan su fuente en un acuerdo normativamente adscrito, sino que broten de los procesos cooperativos de interpretación de los propios participantes. Señalizan, por tanto, la liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno.

ad b) La diferenciación de cultura, sociedad y personalidad lleva aneja una diferenciación entre forma y contenido. *En el plano de la cultura* los núcleos de tradición que garantizan la identidad se separan de los contenidos concretos con que todavía están entretejidos en las imágenes míticas del mundo. Se reducen a elementos formales, tales como conceptos de mundo, presupuestos de la comunicación, procedimientos argumentativos, valores fundamentales abstractos, etc. *En el plano de la sociedad* cristalizan principios universales, dejando atrás los contextos particulares a que todavía están adheridos en las sociedades primitivas. En las sociedades modernas se implantan principios jurídicos y morales que cada vez están menos recortados a la medida de formas de vida concretas. *En el plano del sistema de la personalidad* las estructuras cognitivas adquiridas en el proceso de socialización se emancipan cada vez más de los conte-

nidos de saber cultural con que inicialmente estaban integradas en el «pensamiento concreto». Los objetos en que se ejercitan las competencias formales se hacen cada vez más variables.

ad c) La diferenciación estructural del mundo de la vida lleva aparejada, finalmente, una especificación funcional de los correspondiente procesos de reproducción. En las sociedades modernas se forman sistemas de acción en los que se afrontan en términos profesionales tareas especializadas relativas a la tradición cultural, a la integración social y a la educación. Max Weber subrayó la importancia evolutiva de la formación de *sistemas culturales de acción* (para la ciencia, el derecho y el arte). Mead y Durkheim insisten, por su parte, en el significado evolutivo de la democracia: las formas democráticas de formación de una voluntad colectiva no solamente son resultado de un desplazamiento del poder en favor de las capas portadoras del sistema económico capitalista, representan también la implantación de *formas de generación discursiva de la voluntad política.* Y éstas afectan al carácter no reflexivo de la legitimación tradicional del poder de modo similar a como la ciencia moderna, la ciencia jurídica profesional y especializada y el arte autónomo disuelven el carácter cuasi-natural, no reflexivo, de las tradiciones eclesiásticas. Pero la racionalización del mundo de la vida no solamente comprende los ámbitos de la reproducción cultural y de la integración social; entre los clásicos que hemos tratado es Durkheim quien se ocupa de los desarrollos paralelos en el ámbito de la socialización. A partir del siglo XVIII se inicia una *pedagogización de los procesos de educación,* la cual hace posible un sistema educativo exonerado de mandatos imperativos de la Iglesia y la familia. La educación formal alcanza hoy hasta las primeras etapas de la socialización. Lo mismo que en el caso de los sistemas culturales de acción y lo mismo que en el caso del asentamiento de la formación de la voluntad política sobre formas discursivas, la formalización de la educación significa no sólo un tratamiento profesional, sino también una *refracción reflexiva* de la reproducción simbólica del mundo de la vida.

En cualquier caso, una racionalización progresiva del mundo de la vida, tal como bajo aspectos diversos la diagnosticaron Weber, Mead y Durkheim, en modo alguno garantiza que los procesos de reproducción se vean exentos de perturbaciones. Con el grado de racionalización se desplaza simplemente el nivel en

que esas perturbaciones pueden producirse. La teoría de la racionalización social de Weber, como demuestran sus tesis sobre la pérdida de sentido y la pérdida de libertad, está pensada precisamente para el diagnóstico de desarrollos en falso. En Mead hallamos ecos de una crítica de la razón instrumental [47] cuando sus investigaciones relativas a la teoría de la comunicación versan, incluso en primer término, sobre la ortogénesis de las sociedades contemporáneas. El análisis de la patogénesis de estas sociedades es el fin declarado de la teoría de la división del trabajo de Durkheim. Lo que éste, empero, no logra es establecer entre el cambio de forma de la integración social y las etapas de diferenciación sistémica una relación lo bastante convincente como para conseguir una explicación de la «división anómica del trabajo», es decir, de las formas modernas de anomía. Si los conflictos que Durkheim hace dimanar de la desintegración social los entendemos en términos más generales como perturbaciones de la reproducción de un mundo de la vida de elevada diferenciación estructural, entonces la «solidaridad orgánica» se presenta como la forma normal de integración social dentro de un mundo de la vida racionalizado. Y tanto ella como las «formas anormales» a que Durkheim dedica el tercer libro de su investigación pertenecen al plano de las estructuras simbólicas del mundo de la vida.

Por el contrario, el plano a que pertenecen los mecanismos sistémicos que Durkheim introduce bajo la rúbrica de «división del trabajo» es un plano distinto. Con ello se abre la posibilidad de estudiar las formas modernas de anomía en la perspectiva de la cuestión más general de cómo los procesos de diferenciación sistémica actúan sobre el mundo de la vida llegando incluso a perturbar su reproducción simbólica. Así, también los fenómenos de cosificación pueden analizarse en la línea de las deformaciones del mundo de la vida. La contrailustración que se pone en marcha tras la Revolución francesa como reacción a ésta sienta las bases de una crítica a la modernidad, que mientras tanto ha experimentado muchas ramificaciones [48]. El denominador común a todas ellas es la convicción de que la pérdida de sentido, la

47 MEAD (1964), 296.

48 Mientras que esta tradición estuvo representada en Alemania en el período de entreguerras por autores tales como A. Gehlen, M. Heidegger, K. Lorenz y C. Schmitt, hoy sólo es proseguida a un nivel comparable en el postestructuralismo francés.

anomía y la alienación, de que las patologías de la sociedad burguesa y, en general, de la sociedad postradicional tienen su origen en la propia racionalización del mundo de la vida. Esta crítica nostálgica es, por su enfoque mismo, una crítica de la *cultura* burguesa. Por el contrario, la crítica marxista de la *sociedad* burguesa arranca de las relaciones de producción, porque acepta la racionalización del mundo de la vida, pero trata de explicar las deformaciones de ese mundo de la vida racionalizado a partir de las condiciones de su reproducción material. Este acercamiento materialista a las perturbaciones de la reproducción simbólica del mundo de la vida requiere una teoría que opere sobre una base categorial más amplia que la de «mundo de la vida». Tiene que escoger una estrategia teórica que ni identifique el mundo de la vida con la sociedad en su conjunto ni lo reduzca a elementos sistémicos.

Para la elección de esa estrategia teórica me guiaré por la idea de que, por un lado, la *dinámica* de la evolución está regida por los imperativos dimanantes de los problemas de asegurar la pervivencia del mundo de la vida, esto es, de los problemas a que se enfrenta la reproducción material del mundo de la vida; pero de que, por otro, esa evolución social hace uso de *posibilidades* estructurales y está, a su vez, sometida a *restricciones* estructurales que experimentan una transformación sistemática con la racionalización del mundo de la vida, y ello en función de los correspondientes procesos de aprendizaje. La perspectiva de teoría de sistemas queda, pues, relativizada por la suposición de que la racionalización del mundo de la vida conduce a una variación orientada de los patrones estructurales que definen la pervivencia e integridad *(Bestand)* del sistema.

[5] Una «sociología comprensiva» que disuelva la sociedad en mundo de la vida queda ligada a la perspectiva desde la que la cultura investigada se interpreta a sí misma; esta perspectiva interna deja de lado todo aquello que obra desde fuera sobre el mundo cultural de la vida. Especialmente los planteamientos teóricos que parten de un concepto culturalista de mundo de la vida se ven envueltos en las falacias de lo que cabría llamar un «idealismo hermenéutico» (Wellmer). El reverso de este idealismo es un descriptivismo metodológico que renuncia a las justificadas pretensiones explicativas que la teorización en ciencias sociales

no puede menos de plantear [49]. Este es, sobre todo, el caso de las variantes fenomenológicas, lingüísticas y etnometodológicas de sociología comprensiva, las cuales no pasan, por lo regular, de reformulaciones de un saber cotidiano más o menos trivial.

Desde la perspectiva interna del mundo de la vida la sociedad se presenta como una red de cooperaciones mediadas comunicativamente. Y no es que de esta perspectiva queden desterradas todas las contingencias, todas las consecuencias no pretendidas, todas las coordinaciones fallidas y todos los conflictos. Pero lo que liga entre sí a los individuos socializados y lo que asegura la integración de la sociedad es un tejido de acciones comunicativas que sólo pueden tener buen suceso a la luz de tradiciones culturales —y no mecanismos sistémicos que escapen al saber intuitivo de los miembros. El mundo de la vida que los miembros construyen a partir de tradiciones culturales comunes es coextensivo con la sociedad. Coloca todos los procesos sociales bajo el foco de los procesos cooperativos de interpretación. Presta a todo lo que en la sociedad acontece la transparencia de aquello sobre lo que se puede hablar —aun cuando (todavía) no se lo entienda. Si concebimos la sociedad como mundo de la vida en tales términos, estamos aceptando las tres ficciones siguientes: estamos suponiendo la autonomía de los agentes *a*), la independencia de la cultura *b*), y la transparencia de la comunicación *c*). Estas tres ficciones son consustanciales a la gramática de las narraciones y reaparecen en toda sociología comprensiva unilateralizada en términos culturalistas.

ad a) Como miembros de un mundo sociocultural de la vida, los actores cumplen en principio las presuposiciones de participantes en la comunicación capaces de dar razón de sus actos. Lo que quiere decir que pueden orientarse por pretensiones de validez susceptibles de crítica. De esta ficción no se sigue, naturalmente, que el tejido de interacciones que cubre los espacios sociales y los tiempos históricos pueda explicarse solamente a partir de las intenciones y de las decisiones de los participantes. Los actores nunca controlan por completo su situación de acción. No son dueños, ni de sus posibilidades de entendimiento ni de sus conflictos, ni tampoco de las consecuencias de sus acciones, ni de los efectos laterales que puedan seguirse de ellas, sino que, para

49 HABERMAS (1970); RYAN (1972).

utilizar una expresión de Schapp, *se ven envueltos* en historias [50]. Sólo que el entorno con que en cada caso se encuentran constituye una situación en la que se orientan y a la que tratan de dominar según su buen saber y entender. Pero si la sociedad consiste únicamente en las relaciones que entre sí entablan sujetos capaces de actuar autónomamente, surge entonces la imagen de un proceso de socialización (*Vergesellschaftung*) que se lleva a cabo con la voluntad y conciencia de sus miembros adultos.

ad b) El concepto de mundo de la vida sugiere además la independencia de la cultura respecto de coacciones externas. La fuerza imperativa de la cultura descansa sobre la convicción de los actores que utilizan, someten a prueba y dan continuidad a los esquemas de interpretación, de evaluación y de expresión recibidos. Desde el punto de vista de los sujetos que actúan comunicativamente, tras el simbolismo cultural no puede ocultarse ninguna autoridad *espúrea.* El mundo de la vida constituye en la situación de acción un horizonte no rebasable; es una totalidad sin reverso. Para los miembros de un mundo sociocultural de la vida carece, en rigor, de sentido preguntarse si la cultura, a cuya luz han de habérselas con la naturaleza externa, con la sociedad y con su propia naturaleza interna, depende empíricamente de *otra* cosa.

ad c) Finalmente, los participantes en la comunicación se mueven en un horizonte de posibilidades irrestrictas de entendimiento. Lo que en el plano metodológico se presenta como pretensión de universalidad de la hermenéutica, no hace sino reflejar la autocomprensión de los legos que actúan orientándose al entendimiento. Tienen que partir de que, en principio, podrían entenderse acerca de todo. Mientras mantengan una actitud realizativa, los agentes comunicativos no pueden contar con distorsiones sitemáticas de la comunicación, esto es, con resistencias inmanentes a la propia estructura del lenguaje, que restrinjan, sin que ellos lo adviertan, el espacio abierto a la comunicación. Esto no excluye, naturalmente, una conciencia fabilística. Los miembros saben que pueden equivocarse; pero también un consenso que *después* resulta ser engañoso, tiene que empezar asentándose en un reconocimiento no forzado de pretensiones de validez susceptibles de crítica. Desde la perspectiva interna de los miembros

[50] W. SCHAPP, *In Geschichten verstrick*, Weisbaden, 1976.

de un mundo sociocultural de la vida no puede haber un pseudoconsenso en el sentido de convicciones persuadidas a la fuerza; en un proceso de entendimiento en principio transparente y que también resulta transparente a los participantes mismos no puede arraigar violencia alguna.

Estas tres ficciones quedan disueltas en cuanto abandonamos la identificación de sociedad y mundo de la vida. Sólo resultan constrictivas mientras supongamos que la integración de una sociedad se efectúa *sólo* bajo las premisas de la acción orientada al entendimiento. Y así es como ven las cosas los integrantes de un mundo sociocultural de la vida. Pero en realidad, cuando actúan para realizar sus propósitos, sus acciones no solamente quedan coordinadas a través de procesos de entendimiento, sino también a través de nexos funcionales que no son pretendidos y que la mayoría de las veces tampoco resultan perceptibles dentro del horizonte de la práctica cotidiana. En las sociedades capitalistas el ejemplo más importante de una regulación no normativa de plexos de cooperación es el mercado. El mercado pertenece a aquellos mecanismos sistémicos que estabilizan plexos de acción no pretendidos mediante un entrelazamiento funcional de las *consecuencias* de la acción, mientras que el mecanismo del entendimiento armoniza entre sí las *orientaciones* de acción de los participantes. Por eso he propuesto distinguir entre *integración social* e *integración sistémica*: la una se centra en las orientaciones de acción atravesando las cuales opera la otra. En un caso el sistema de acción queda integrado, bien mediante un consenso asegurado normativamente, o bien mediante un consenso comunicativamente alcanzado; en el otro, por medio de un control *(Steuerung)* no normativo de decisiones particulares carentes subjetivamente de coordinación.

Si entendemos la integración de la sociedad exclusivamente como *integración social* estamos optando por una estrategia conceptual que, como hemos visto, parte de la acción comunicativa y concibe la sociedad como mundo de la vida. El análisis científico queda entonces ligado a la perspectiva interna de los miembros de los grupos sociales, y se obliga a vincular hermenéuticamente su propia comprensión a la comprensión de los participantes. La reproducción de la sociedad aparece entonces como mantenimiento de las estructuras simbólicas de un mundo de la vida. No es que los problemas de la reproducción material queden excluidos; el mantenimiento del sustrato material es condición ne-

cesaria para el mantenimiento de las estructuras simbólicas del mundo de la vida mismo. Pero los procesos de reproducción material sólo se afrontan desde la perspectiva de los sujetos agentes que dominan sus situaciones con vistas a un fin —excluyéndose, por tanto, todos los aspectos contraintuitivos que la reproducción social implica. Una crítica inmanente al idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva puede hacer cobrar conciencia de estos límites.

Pero si, por otro lado, entendemos la integración de la sociedad exclusivamente como *integración sistémica* estamos optando por una estrategia conceptual que presenta a la sociedad según el modelo de un sistema autorregulado. Vincula el análisis a la perspectiva externa de un observador y nos pone ante el problema de interpretar el concepto de sistema en términos que puedan aplicarse a los plexos de acción. En el próximo capítulo me ocuparé de los fundamentos de la investigación sistémica en ciencias sociales; por el momento baste señalar que en tal enfoque los sistemas de acción son considerados como un caso especial de sistemas vivos. Los sistemas vivos son entendidos como sistemas abiertos que mantienen su consistencia frente a un entorno inestable y supercomplejo por medio de procesos de intercambio que se efectúan a través de sus límites. Todos los estados sistémicos cumplen funciones en relación con la pervivencia del sistema [51].

En cualquier caso, la conceptuación de las sociedades no puede conectar sin discontinuidades con la de los sistemas orgánicos, ya que, a diferencia de lo que acontece con las estructuras biológicas, las estructuras que los sistemas de acción exhiben, no resultan accesibles a la observación y hay que abrirse paso hasta ellas hermenéuticamente, esto es, desde la perspectiva interna de sus miembros. Las entidades a subsumir bajo categorías propias de la teoría de sistemas desde la perspectiva externa de un observador, tienen que haber sido identificadas *previamente* como mundos de la vida de grupos sociales y haber sido entendidas en sus estructuras simbólicas. Ya que la legalidad propia de la reproducción simbólica del mundo de la vida, que hemos discutido bajo los puntos de vista de la reproducción cultural, la integración social y la socialización, impone *restricciones internas* a la

51 T. PARSONS, «Some Problems of General Theory», en J. C. MCKINNEY y E. A. RIRYAKIN (eds.), *Theoretical Sociology*, Nueva York, 1970, 34; véase también H. WILLKE, «Zum Problem der Interpretation komplexer Sozialsyteme», *KZSS*, 30, 1978, 228 ss.

reproducción de una sociedad, que desde fuera, eso sí, puede ser considerada como si sólo se tratara de un sistema que mantiene sus límites. Y esas estructuras constitutivas de la integridad sistémica, de las que depende la identidad de una sociedad, tan sólo resultan accesibles, siendo como son estructuras de un mundo de la vida, a un análisis reconstructivo que parta del saber intuitivo de los miembros.

Por el momento voy a posponer este problema fundamental de toda teoría de la sociedad, es decir, el problema de cómo articular de forma satisfactoria esas dos estrategias conceptuales caracterizadas por las expresiones «sistema» y «mundo de la vida», para retomarlo después en el contexto de una prolija discusión de la obra de Parsons. Hasta entonces me contentaré con un concepto provisional de sociedad como un sistema que tiene que cumplir las condiciones de mantenimiento propias de los mundos socioculturales de la vida. La fórmula de que las sociedades son plexos de acción *sistémicamente estabilizados* de grupos *integrados socialmente* precisa, qué duda cabe, de una explicación más detallada; por de pronto sólo representa la propuesta heurística de entender la sociedad como una entidad que en el curso de la evolución se diferencia lo mismo como sistema que como mundo de la vida. La evolución sistémica se mide por el aumento de la capacidad de control (*Steuerungskapazität*) de una sociedad [52], mientras que la separación de cultura, sociedad y personalidad constituye un indicador del estado evolutivo de un mundo de la vida cuya estructura es una estructura simbólica.

2. DESACOPLAMIENTO DE SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA

El concepto provisional de sociedad que propongo difiere radicalmente del de Parsons en un aspecto. El Parsons maduro redefine los componentes estructurales del mundo de la vida, es decir, la cultura, la personalidad y la sociedad transformándolos en sistemas de acción que constituyen entornos los unos para los otros. De este modo el concepto de mundo de la vida obtenido desde la perspectiva conceptual de la teoría de la acción es subsumido sin más por Parsons bajo categorías propias de la teoría de sistemas: los componentes estructurales del mundo de la vida,

52 A. ETZIONI, «Elemente einer Makrosoziologie», en ZAPF (1969), 147 ss.; ID., *The Active Society*, Nueva York, 1968, 135 ss.

como aún tendremos ocasión de ver detenidamente, se transforman en subsistemas de un «sistema general de la acción», en el que, con el «sistema comportamental», queda integrado también el sustrato físico del mundo de la vida. Por el contrario, con mi propuesta trato de dar razón de la diferencia metodológica entre perspectiva interna y perspectiva externa, que esas dos estrategias conceptuales comportan.

Desde la perspectiva del participante, que es la que por fuerza han de adoptar los miembros de un mundo de la vida, tiene que parecer como si la sociología introducida en términos de teoría de sistemas sólo hiciera referencia a uno de los tres componentes estructurales, el sistema institucional, para el que la cultura y la personalidad no constituirían sino entornos. Y a la inversa, desde la perspectiva del observador, que es la que la teoría de sistemas adopta, tiene que parecer como si el análisis del mundo de la vida se redujera al análisis de aquel subsistema social que se especializa en el mantenimiento de patrones estructurales (*pattern-maintenance*) —desde esta perspectiva los componentes del mundo de la vida no constituyen otra cosa que meras diferenciaciones internas de ese subsistema social que es el encargado de definir el patrimonio o consistencia (*Bestand*) sistémica. Pero aunque sólo sea por razones metodológicas una teoría sistémica de la sociedad no puede ser autárquica. Dada su lógica específica, las estructuras del mundo de la vida, las cuales someten a restricciones internas el mantenimiento del sistema, han menester de un planteamiento desarrollado en términos de teoría de la comunicación que se haga cargo del saber preteórico de los miembros. Pero aparte de eso, las condiciones objetivas que hacen necesaria una objetivación del mundo de la vida en términos de teoría de sistemas sólo han surgido en el curso de la evolución. Y este proceso exige un tipo de explicación que no se mueve sin más en el ámbito de la perspectiva sistémica.

Entiendo la evolución social como un proceso de diferenciación de segundo orden: al aumentar la complejidad del uno y la racionalidad del otro, sistema y mundo de la vida no sólo se diferencian internamente como sistema y mundo de la vida, sino que también se diferencian simultáneamente el uno del otro. En Sociología se ha vuelto convencional distinguir entre las etapas socioevolutivas que representan las sociedades primitivas, las sociedades tradicionales o estatalmente organizadas y las sociedades modernas (con un sistema económico diferenciado). Bajo

aspectos sistémicos estas etapas pueden caracterizarse por los nuevos mecanismos sistémicos que en ellas se presentan y por los niveles de complejidad que esos mecanismos comportan. En este plano analítico, es decir, en el plano del análisis sistémico, el desacoplamiento de sistema y mundo de la vida se refleja como sigue: el mundo de la vida, que al principio es coextensivo con un sistema social poco diferenciado, se va viendo degradado progresivamente a un subsistema entre otros. En ese proceso los mecanismos sistémicos se desligan cada vez más de las estructuras sociales a través de las cuales se cumple la integración social. Las sociedades modernas alcanzan, como veremos, un nivel de diferenciación sistémica en que la conexión entre organizaciones que se han vuelto autónomas queda establecida a través de medios de comunicación deslingüistizados. Estos mecanismos sistémicos controlan un comercio social ampliamente descolgado de normas y valores, es decir, a aquellos subsistemas de acción económica y administrativa racionales con arreglo a fines que según el diagnóstico de Weber se han independizado de sus fundamentos práctico-morales.

Pero, al propio tiempo, el mundo de la vida es el subsistema que define la consistencia (*Bestand*) del sistema social en su conjunto. De ahí que los mecanismos sistémicos tengan necesidad de un anclaje en el mundo de la vida —tengan que ser institucionalizados. Esta institucionalización de nuevos niveles de diferenciación sistémica puede también ser percibida desde la perspectiva interna del mundo de la vida. Mientras que en las sociedades primitivas la diferenciación sistémica sólo conduce a que las estructuras del sistema de parentesco ya dado se hagan cada vez más complejas, en los niveles de integración superiores se forman nuevas estructuras sociales, a saber: Estados y subsistemas regidos por medios *. Los plexos sistémicos que, cuando el grado de diferenciación es escaso, todavía están estrechamente entretejidos con los mecanismos de la integración social, se adensan y objetivizan en las sociedades modernas dando lugar a estructuras exentas de contenido normativo. Frente a los sistemas de acción for-

* El concepto de *Kommunikationsmedien* (medios de comunicación) a los que el autor divide en *Steuerungsmedien* (medios de control, regulación, gobierno o regimiento sistémicos) y *symbolisch generalisierte Kommunikationsformen* (formas de comunicación simbólicamente generalizadas) se desarrolla a lo largo de esta sección y en la sección 2 del capítulo VII en este tomo. *[N. del T.]*.

malmente organizados y regidos por procesos de intercambio o por procesos de poder los miembros se comportan como frente a un fragmento de realidad cuasi-natural —en los subsistemas de acción racional con arreglo a fines la sociedad se coagula y convierte en una segunda naturaleza. Bien es verdad que los actores tienen desde siempre la opción de abandonar la orientación hacia el entendimiento, de adoptar una postura estratégica y de objetualizar los plexos normativos considerando éstos como algo perteneciente al mundo objetivo; pero en las sociedades modernas sucede algo más: surgen ámbitos de organización formal y relaciones sociales regidas por medios, los cuales ya no admiten una actitud de conformidad normativa ni afiliaciones sociales generadoras de identidad, sino que más bien destierran éstas a la periferia.

M. Luhmann distingue tres niveles de integración o planos de diferenciación sistémica: el plano de las *interacciones simples* entre actores presentes; el plano de las *organizaciones*, las cuales se constituyen imponiendo a sus miembros potenciales condiciones de entrada, de salida y de permanencia; y finalmente, el plano de la *sociedad en general*, la cual comprende todas las interacciones realizables en los espacios sociales y en los tiempos históricos, esto es, todas las interacciones potencialmente accesibles [53]. Las interacciones simples, la organización convertida en autónoma y ligada a través de medios de control sistémico, y la sociedad, constituyen una jerarquía evolutivamente desplegada de sistemas de acción encajados unos en otros que hace las veces del «sistema general de la acción» de Parsons. Pero no deja de ser curioso que con este planteamiento Luhmann esté reaccionando al fenómeno del desacoplamiento de sistema y mundo de la vida desde la misma perspectiva en que tal desconexión es percibida dentro del propio mundo de la vida: los contextos sistémicos condensados en las sociedades modernas en realidad organizativa aparecen como un fragmento de sociedad reificado, asimilado a la naturaleza externa, que se interpone entre cada situación de acción y el horizonte que para cada situación de acción constituye el mundo de la vida. Luhmann «hipostatiza» y convierte en «sociedad» ese mundo de la vida desplazado tras los subsistemas regidos por medios de control sistémico, el cual no puede conectar ya de forma directa con las situaciones de acción, sino que sólo puede servir ya de transfondo para los sistemas de acción organizados.

[53] N. Luhmann, «Interaktion, Organisation, Gesellschaft», en *Soziologische Aufklärung*, 2, Opladen, 1975, 1 ss.

El desacoplamiento de sistema y mundo de la vida no podrá ser entendido como un proceso de diferenciación de *segundo* orden mientras nos empecinemos, o bien en la perspectiva sistémica, o bien en la perspectiva mundo de la vida, en vez de buscar las relaciones de transformación entre ambas. Por eso voy a tratar de analizar las conexiones que se dan entre el aumento de complejidad del sistema y la racionalización de mundo de la vida. Voy a considerar, primero, las sociedades primitivas como mundos socioculturales de la vida [1] y como sistemas autorregulados [2], para mostrar la íntima trabazón que en este nivel evolutivo se da todavía entre integración social e integración sistémica. Después describiré cuatro mecanismos sistémicos que han ocupado sucesivamente el primado evolutivo y han dado lugar en cada caso a nuevos niveles de integración [3]. Pero cada nuevo nivel de diferenciación sistémica precisa de una transformación de la base institucional, y en esta transformación es la evolución del derecho y de la moral la que hace de guía [4]. La racionalización del mundo de la vida puede ser concebida como una progresiva liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno. Con ello la acción orientada al entendimiento adquiere una autonomía cada vez mayor frente a los contextos normativos, pero simultáneamente, el mecanismo del entendimiento, cada vez más sobrecargado y finalmente desbordado, es sustituido por medios de comunicación deslingüistizados [5]. Si esta tendencia evolutiva hacia el desacoplamiento de sistema y mundo de la vida se la proyecta sobre el plano de una historia sistémica de las formas de entendimiento, queda de manifiesto la incontenible ironía del proceso histórico universal de Ilustración: la racionalización del mundo de la vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos [6].

[1] Donde más apoyo empírico encuentra el concepto de sociedad como mundo de la vida es en las sociedades arcaicas, en donde las estructuras de las interacciones lingüísticamente mediadas regidas por normas constituyen a la vez las estructuras

sociales sustentadoras. El tipo de pequeñas sociedades preestatales que han estudiado sobre todo los antropólogos sociales ingleses en Africa, en el sur de Asia y en Australia, se distingue del tipo ideal durkheimiano de una protosociedad casi homogénea y tendencialmente ultra-estable por una complejidad ya relativamente grande y una sorprendente dinámica social [54]. Sin embargo, las sociedades primitivas residuales con que se tropezaron los antropólogos europeos a consecuencia de la colonización se asemejan a la imagen que Durkheim proyecta de las sociedades segmentarias con una acentuada conciencia colectiva. De ahí que Luckmann pueda partir del concepto de mundo de la vida para sus generalizaciones sociológicas sobre las sociedades arcaicas sin hacer por ello violencia al material empírico. Su bosquejo típico-ideal «tiene por objeto demostrar la alta congruencia que aquí se da en la relación entre institución, visión del mundo y persona. La visión del mundo, al hallarse socialmente objetivada, está a la vez próxima a las personas. Integra el orden institucional confiriéndole unidad de sentido, y dota simultáneamente a la vida individual de una complexión de sentido que trasciende la situación. Las estructuras de sentido socialmente objetivadas se corresponden en alto grado con las estructuras de relevancia subjetivas de la biografía personal. La visión del mundo envuelve la estructura social en su totalidad, a la vez que permanece estrechamente ligada a las rutinas de la acción cotidiana. Los patrones de acción que las instituciones plasman y la interpretación de los mismos [...] encuentran su correlato en la configuración de las estructuras de relevancia subjetivas y en la integración de ellas en la totalidad de sentido de una identidad personal. La visión del mundo institucionalmente estabilizada goza por su parte de una alta y constrictiva plausibilidad» [55].

[54] «Las sociedades segmentarias no son "sociedades primitivas", tampoco son "simples"; ni tampoco tiene sentido concebirlas como sociedades que estén en los inicios de la evolución. Por otra parte, tampoco se encuentran en un callejón sin salida de la evolución social. Tanto en su reproducción estructural como en su expansión geográfica revelan un gran dinamismo.» Chr. SIGRIST, «Gestellschaften ohne Staat und die Entdeckung der Sozialanthropologie», en F. KRAMER y Chr. SIGRIST (eds.), *Gesellschaften ohne Staat*, I, Francfort, 1978, 39.

[55] K. GABRIEL, *Analysen der Organisationsgesellschaft*, Francfort, 1979, 151 s.; cfr. P. L. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Francfort, 1973, 60 ss.; Th. LUCKMANN, «Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftruktur», en H. G. GADAMER y P. VOGLER, *Neue Anthropologie*, tomo 3, Stuttgart, 1972, 168 ss.

Los enunciados de Durkheim pueden trasladarse sin solución de continuidad al modelo «mundo de la vida» siempre que las estructuras sustentadoras de la sociedad permanezcan accesibles de forma básicamente intuitiva desde las perspectivas de acción de los miembros adultos de la tribu. Y ello será así mientras las estructuras sociales no sobrepasen el horizonte de interacciones sencillas que se concatenan en espacios sociales abarcables y en tiempos cortos, definidos por pocas generaciones. Naturalmente que han de poder tener lugar simultáneamente diversas interacciones en distintos lugares y con distintos participantes y temas. No obstante, todas las interacciones que en tal sociedad son estructuralmente posibles, se desarrollan en el contexto de un mundo social vivido en común. Pese a la distribución diferencial del saber cultural, que ya es administrado por especialistas, el universo de sucesos e iniciativas posibles queda espaciotemporal y temáticamente bien circunscrito, de modo que las interpretaciones de la situación de que selectivamente se dispone quedan almacenadas coincidentemente por todos los participantes en la interacción y pueden ser narrativamente actualizadas cuando sea menester. Los miembros de la tribu pueden orientarse *simultáneamente* aún por la situación actual de acción y por las comunicaciones expectables con los no presentes. Este tipo de sociedad que en cierto modo se agota en las dimensiones del mundo de la vida es omnipresente; dicho de otra manera: se reproduce como un todo en cada interacción particular.

Esta proyección de un mundo de la vida homogéneo y colectivamente compartido es, ciertamente, una idealización; pero en virtud de su estructura social basada en la familia y de sus estructuras míticas de conciencia, las sociedades arcaicas se aproximan más o menos a este tipo ideal.

El *sistema de parentesco* se compone de familias que se ordenan por relaciones de descendencia legítima. El núcleo lo constituye por lo regular un grupo doméstico (esto es, que convive en el mismo lugar) formado por padres e hijos. Las nuevas familias surgen por matrimonio. El matrimonio tiene la función de asegurar a los nacidos, a través de su asignación a padres y madres socialmente reconocidos, un lugar identificable en la comunidad, esto es, un *status* inequívoco. *Status* significa aquí la posición

dentro de un grupo formado por líneas de descendencia legítimas. La configuración de estos linajes o grupos de descendencia depende del principio conforme al que las líneas de descendencia estén construidas. Los grupos de descendencia constituyen el marco de referencia de las reglas del matrimonio. Estas son básicamente exogámicas, es decir, aseguran que las mujeres se intercambien entre familias de distinta descendencia. Las reglas del matrimonio varían sobre la base común de la prohibición del incesto, prohibición que se extiende al comercio sexual entre padres e hijos y entre hermanos y hermanas.

El sistema de relaciones de parentesco constituye algo así como una institución total. Las *pertenencias a grupos* se definen a través de las relaciones de parentesco; y las *diferenciaciones de roles* sólo son posibles dentro de las dimensiones sexo, generación y linaje. El cálculo de las relaciones de parentesco fija también los *límites de la unidad social.* Divide el mundo de la vida en ámbitos de interacción con parientes y no parientes. Aquende esa línea de demarcación, el comportamiento está sometido a las obligaciones de sinceridad, lealtad, apoyo recíproco, en una palabra: a la acción orientada al entendimiento. El principio de la *amity* que Meyer-Fortes introduce en este contexto puede entenderse como una metanorma que obliga a cumplir, en *el comercio y trato con los participantes, los presupuestos de la acción comunicativa.* Esto no excluye las rivalidades, las discusiones, las hostilidades latentes, pero sí la acción estratégica manifiesta: «Dos de los índices discriminantes más comunes son las regulaciones relativas a la prohibición y prescripción de matrimonio y al control de las disputas que puedan dar lugar a derramamiento de sangre. El parentesco, la concordia (*amity*), la regulación del matrimonio y las restricciones de los enfrentamientos graves forman un síndrome. Donde el parentesco es demostrable o se supone que existe, cualesquiera sean sus fundamentos, tiene que prevalecer la concordia, y esto implica la prescripción, y más comúnmente la prohibición, de matrimonio y el destierro de disputas graves. Y a la inversa, donde la concordia es la regla en las relaciones entre clanes, tribus o comunidades, se invoca un parentesco o cuasiparentesco de origen mítico o generado por lealtad ritual o por instituciones tales como la camaradería pactada que se registra en Africa Oriental, y queda proscrita toda clase de enfrentamientos que puedan oler a guerra. Por el contrario, los no parientes, estén o no territorialmente próximos o distantes, y

con independencia de las afinidades sociales y culturales de las partes, quedan identificados muy por lo común como situados fuera del espectro del altruismo prescriptivo y, por consiguiente, como casaderos a la vez que potencialmente hostiles, hasta el punto de enfrentamientos serios (u hoy en día, de persecución judicial) en caso de litigio. Es como si el matrimonio y la guerra fueran concebidos como dos aspectos de una única constelación cuyo contrario directo es el parentesco y la concordia» [56]

Por otra parte, los límites generados por el cálculo de las relaciones de parentesco tienen que ser permeables, ya que las sociedades pequeñas sólo pueden practicar la exogamia a condición de poder establecer relaciones de parentesco también con tribus extrañas —nos casamos con aquellos que combatimos, dicen los Tallensi [57]: «Comunidades diferentes, incluso aquellas de distinta proveniencia tribal o lingüística, pueden intercambiar personal por matrimonio y pueden fundirse en determinadas ocasiones ceremoniales, engranando, por así decirlo, sus campos de parentesco. Parece, por tanto, que la idea de que una *comunidad o sociedad* australiana es un sistema cerrado es en parte ilusoria. Es el cálculo de parentesco el que es cerrado —y ello por su misma naturaleza, cabría decir—, y no ninguna comunidad como tal. Es el cálculo de parentesco el que, por razón de la exacta delimitación de la esfera que funda, opera como mecanismo básico que establece los límites del campo de las relaciones sociales, el cual es el campo máximo de parentesco y a la vez el campo máximo político-jurídico para un determinado grupo» [58].

Las líneas de descendencia legítima y la coacción a la exogamía se cuidan tanto de que los límites, no necesariamente ligados a un territorio, queden fijados con claridad como de que se mantengan flexibles y permeables. Los límites marcados en el plano de la interacción pueden mantenerse tanto más porosos cuanto que las *imágenes míticas* del mundo dificultan una fijación unívoca de los límites sociales. Como hemos visto, en el nivel de los sistemas míticos de interpretación la naturaleza externa y la interna son asimiladas al orden social, los fenómenos naturales a relaciones interpersonales, y los sucesos a emisiones comunicativas. Por un lado, el mundo sociocultural de la vida confluye con el mundo en su totalidad y adopta la forma de un orden objetivo

[56] M. FORTES, *Kinship and Social Order,* Chicago, 1969, 234.
[57] FORTES (1969), 234.
[58] FORTES (1969), 104.

del mundo; por otro, no hay ningún estado, ningún suceso, ninguna persona que resulten tan extraños que no puedan quedar incursos en el plexo universal de las interacciones y transformarse así en algo familiar. En el marco de las imágenes míticas del mundo no se distingue categorialmente entre la sociedad y su entorno natural [59]. Y por lo mismo, no puede haber grupo social alguno que resulte tan ajeno, que no pueda conectar con el propio sistema de parentesco.

Las normas del sistema de parentesco extraen su fuerza vinculante de sus fundamentos religiosos. De ahí que los miembros de la tribu constituyan siempre una *comunidad de culto.* En las sociedades primitivas la validez de las normas sociales ha de poder mantenerse sin recurrir al poder sancionador del Estado. Los controles sociales necesitan de una fundamentación religiosa anclada en el culto: la violación de las normas centrales del sistema de parentesco se considera sacrilegio. La ausencia de un poder sancionador externo puede quedar sustituida por la capacidad que la visión mítica del mundo tiene de dejar en suspenso, al menos en el ámbito de lo sacro, el potencial de negación e innovación que caracteriza al habla.

Ya he indicado cómo las imágenes míticas del mundo borran las diferencias categoriales entre mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, y cómo ni siquiera establecen un corte claro entre las interpretaciones del mundo y la realidad. Las relaciones internas de sentido se confunden con relaciones objetivas externas. No se dispone de un concepto para la validez no-empírica que nosotros atribuimos a las expresiones simbólicas. Los nexos internos de sentido se confunden con nexos objetivos externos. Conceptos de validez, como son los de moralidad y verdad, son pensados conjuntamente con conceptos relativos al orden empírico como son los de causalidad y salud. En la medida en que la comprensión mítica del mundo gobierna las orientaciones actuales de acción, la acción orientada al entendimiento y la acción orientada al éxito no pueden todavía separarse —el «no» de un participante en la interacción no puede significar todavía crítica o rechazo de una pretensión de validez. El mito liga el potencial de la acción orientada al entendimiento, obstruyendo, por así decirlo, la fuente de contingencias internas, de las contingencias

59 Th. LUCKMANN, «On the Boundaries of the Social World», en M. NATASON (ed.), *Phenomenology and Social Reality,* La Haya, 1970.

que tienen su origen en la propia comunicación. El espacio para intervenciones innovadoras en la tradición cultural es relativamente estrecho; lo cultural se transmite oralmente y es asimilado sin apenas distanciamiento. Apenas es posible distinguir todavía dentro de la tradición entre un núcleo garantizador de la identidad y una periferia susceptible de revisión; el mito funda en casi todos sus contenidos la identidad de la tribu y de sus miembros.

Esta marcada homogeneidad del mundo de la vida no debe hacernos olvidar que la estructura social de estas sociedades primitivas ofrece ya un espacio relativamente grande para las diferenciaciones [60]. El sexo, la edad y el linaje son las dimensiones en que se diferencian los roles. Verdad es que éstos no pueden condensarse todavía en roles profesionales. En estas sociedades pequeñas, con una tecnología muy simple y por lo general con muy bajo estado de desarrollo de las fuerzas productivas, la división del trabajo no descansa todavía en habilidades especializadas que se ejerzan a lo largo de toda la vida. Los hombres se ocupan, por lo general, de actividades que los alejan de casa y que exigen fuerza corporal, es decir, de la guerra, de la caza, del cuidado del ganado, de la pesca marítima y del comercio por mar, etc., mientras que las mujeres se encargan del trabajo de la casa y la huerta, y con frecuencia también de las faenas del campo. Análoga división del trabajo se da también entre las generaciones: a los niños, en cuanto pueden andar, se les asignan trabajos en la casa y en el poblado, mientras que los ancianos se encargan de tareas «políticas» en el sentido más lato. Pero los estímulos para una diferenciación de la estructura social provienen sobre todo del ámbito de la reproducción material.

En efecto, los sistemas sociales regulan su intercambio con el entorno natural y social por medio de intervenciones en el mundo objetivo, que precisan coordinación. Desde la perspectiva de sus miembros, se trata del mantenimiento del sustrato material del mundo de la vida, es decir, de la producción y distribución de bienes, de tareas militares, de la resolución de conflictos internos, etc. Estas tareas exigen cooperación y pueden cumplirse de forma más o menos económica, más o menos eficiente. Ya para tareas sencillas como son la preparación de una fiesta, o

60 Véase el resumen que hace L. MAIR, *An Introduction to Social Anthropology,* edic. revis., Oxford, 1972, 54 ss.

la construcción de una canoa, han de coordinarse de manera adecuada actividades complejas de personas distintas, hay que recurrir a bienes y a servicios del prójimo. En la medida en que la *economía* en los gastos y la *eficacia* en la utilización de los medios se convierten en criterios intuitivos de la solución satisfactoria de tareas, se producen estímulos para una *especificación funcional de las tareas* y para la correspondiente *diferenciación de los resultados*. En otras palabras, se premia la adaptación de estos sistemas de interacción simples a las condiciones de una *cooperación* planteada en términos de *división del trabajo*. Se producen estímulos para que las interacciones se regulen de modo que las tareas especializadas puedan ser *combinadas competentemente* y los resultados diferenciales (o productos) de esa labor especializada puedan *intercambiarse*. El acoplamiento competente de aportaciones especializadas exige la delegación de facultades de mando, o *poder*, en personas que se encarguen de las tareas de organización[61]; y el intercambio funcional de los productos exige el establecimiento de relaciones de *intercambio*. Así, una progresiva división del trabajo sólo cabe esperarla en aquellos sistemas de interacción que se cuiden de *dar forma institucional* al *poder de organización y a las relaciones de intercambio*.

Pero en cuanto consideramos el intercambio de una sociedad con su entorno natural y social desde una *perspectiva sistémica*, estamos prescindiendo del supuesto de teoría de la acción de que la combinación de actividades teleológicas efectuadas en términos de división del trabajo, combinación que incrementa la capacidad de adaptación y de consecución de fines del sistema social, haya de ser *pretendida* por los participantes (o por algunos de ellos). Lo que desde la perspectiva de los participantes aparece como una división del trabajo inducida por las tareas a que se enfrentan, se presenta desde la perspectiva sistemática como un incremento de la complejidad social. La capacidad de control de un sistema de acción se mide exclusivamente por la contribución que los efectos agregados de la acción hacen, en un entorno dado, al mantenimiento de la integridad o consistencia sistémica, siendo indiferente que esa adecuación objetiva de las consecuencias de la acción provenga o no de los fines que se proponen los sujetos

61 Sobre el componente que representa la organización social en las sociedades tribales, cfr. R. FIRTH, *Elements of Social Organization*, Londres, 1971, 35 ss.

participantes. Y desde un punto de vista sistémico son asimismo las relaciones de *poder y de intercambio* las dimensiones en que los sistemas de interacción se adaptan a las exigencias de especificación funcional de la cooperación social. O, en todo caso, son éstas las dos dimensiones con que nos topamos cuando buscamos los mecanismos con que las sociedades primitivas pueden aumentar su complejidad dentro del espacio sociocultural fijado por las relaciones de parentesco.

[2] Las asociaciones de familias, relativamente pequeñas, que operan con tecnologías simples, pueden aumentar su complejidad, o bien diferenciándose internamente, o bien integrándose unas con otras para formar unidades sociales más vastas. Pero como estas asociaciones de familias tienen todas una *estructura similar* y sólo generan *productos* similares, el intercambio no puede tener una motivación primariamente económica. Tiene que darse más bien una coacción normativa que se oponga a la autarquía, esto es, que impida que el grupo se autosatisfaga mediante el consumo de los propios bienes y productos, y que fuerce al intercambio también de aquellos productos que, habida cuenta de su valor de uso, no tendrían en realidad por qué intercambiarse. Esta condición la satisface el matrimonio exogámico, inscrito en el principio de la organización por parentesco. El matrimonio exogámico puede entenderse como una metanorma que obliga al intercambio de mujeres casaderas. Las relaciones bilaterales que el matrimonio crea fundan una red de reciprocidades permanentes que en lo sucesivo pueden también extenderse a objetos de valor y de uso, a servicios, a donativos inmateriales y a lealtades.

El intercambio de mujeres normado por las reglas de matrimonio posibilita una *diferenciación segmentaria* de la sociedad. La sociedad puede cobrar complejidad, o bien por la formación de subgrupos dentro de los grupos sociales ya dados, o bien por la fusión de unidades sociales similares en unidades mayores de la misma estructura. La dinámica segmentaria se desarrolla por las líneas, ya de la división celular, ya de la combinación de células, para dar en ambos casos asociaciones de células. Bien es verdad que ante la presión demográfica y ante otras circunstancias ecológicas la dinámica segmentaria puede también reaccionar a la inversa: no en dirección hacia una *mayor complejidad*, sino en la línea de una *dispersión desdiferenciadora*; cuando en

este caso persiste la solidaridad propia de las relaciones de parentesco, el resultado es la autonomización de subgrupos [62].

En lo que respecta a la creación de reciprocidades permanentes entre agrupaciones originalmente extrañas, el intercambio ritual de objetos de valor constituye un equivalente funcional del intercambio de mujeres. En su estudio ya clásico sobre el anillo de intercambio de regalos valiosos, pero en realidad no utilizables, en los archipiélagos de Nueva Guinea Oriental muestra Malinowski [63] cómo el intercambio normativamente urgido de dos clases de objetos simbólicos (brazaletes y collares que no se utilizan como adorno) da lugar a solidaridades entre parejas de individuos, que se extienden a varios miles de miembros de tribus diversas diseminadas a lo largo y ancho de un ámbito gigantesco. E igual que el kula, también la fiesta de destrucción (*potlatch*) que Boas observó en los Kwakiutl y el sistema de endeudamientos observado por Leach en los Kachin pueden interpretarse como ejemplos de un *mecanismo de intercambio* que transforma las relaciones de hostilidad en obligaciones recíprocas. En todo caso, el intercambio de objetos de valor, o el consumo simbólico de objetos de uso, no sirven aquí tanto a la acumulación de riquezas como a la socialización, es decir, a la estabilización de relaciones amistosas con el entorno social y a la incorporación de elementos extraños en el propia sistema [64].

La *diferenciación segmentaria* que discurre a través de las *relaciones de intercambio* aumenta la complejidad de una sociedad por la vía de una *concatenación horizontal* de asociaciones de similar estructura. Pero esto no fomenta necesariamente la especificación funcional de la cooperación social. Sólo mediante la *estratificación (vertical)* de los grupos de descendencia unilineales aparecen gradientes de poder que pueden utilizarse para ensamblar competentemente tareas especializadas, es decir, para *organizar*. Ciertamente que en las sociedades primitivas el poder de organizar no aparece todavía en forma de poder político, sino en forma de prestigio generalizado. Los grupos de descendencia

62 Sobre la dinámica segmentaria, cfr. SIGRIST, *Regulierte Anarchie*, Frankfurt, 1979, 21 ss.

63 B. MALINOWSKI, «The Circulation Exchange of Valuables in the Archipielago of Eastern New Guinea», *Man*, 1920, 97 ss.

64 Cfr. la clásica investigación de M. MAUSS, «Essai sur le don», *Sociologie et Anthropologie*, París, 1968[4].

dominantes deben por lo general su *status* a un prestigio de base genealógica, vinculado a su origen «aristocrático», a su ascendencia divina, etc. Pero como observó Shapera entre los bosquimanos australianos, incluso en pequeños grupos de saqueadores de carácter nómada compuestos por cincuenta o cien personas puede desarrollarse bajo la dirección de un jefe una división del trabajo: «El jefe es el líder, no en el sentido de que pueda anular la opinión de los otros hombres (lo cual sería imposible porque no dispone de medios para obligarlos a aceptar sus deseos), sino en el sentido de que se espera de él que organice las actividades que se han decidido; dice a los cazadores dónde tienen que ir; cuando vuelven con la carne, es él quien la reparte, los dirige en sus movimientos de un pozo a otro y en los ataques a las bandas vecinas, y dirige las negociaciones con otras bandas en materias tales como la autorización para cruzar su territorio, o la conclusión de un matrimonio con uno de sus miembros, o la organización de un ritual conjunto» [65].

La planificación de los efectos acumulativos de la acción exige posiciones dotadas de facultades de mando; las decisiones de una de las partes tienen que poder ser imputadas al todo. Los colectivos aseguran su capacidad de acción mediante organización, cuando consiguen que las decisiones del investido de facultades de mando sean aceptadas por los otros participantes en la interacción como premisas de sus propias decisiones. Esto puede lograrse por *estratificación*. En las sociedades tribales estratificadas los miembros de los grupos de descendencia más principales, los más antiguos, reivindican posiciones de mando. La jerarquía de *status* basada en el prestigio permite una integración de tribus de considerable magnitud. El ejemplo más conocido es el de las tribus Nuer estudiadas por Evans-Pritchard; cada una de las tribus es una unidad soberana de hasta 60.000 miembros; cada tribu se identifica con un grupo de descendencia «aristocrático» dominante. Evans-Pritchard subraya que frente a las asociaciones «usuales» de familias, los grupos dominantes gozan, ciertamente, de autoridad y disponen del correspondiente poder de organización, pero que ni ejercen poder político ni poseen ventajas materiales. En otros casos, la estratificación de la tribu puede ir también ligada a las clases de edad. Tal estratificación otorga, así en los asuntos culturales como en los ámbitos profanos de la

65 MAIR (1972), 112.

producción, de la conducción de la guerra, de la administración de justicia, etc., un considerable espacio para la organización.

Pero así como la dinámica segmentaria no sólo apunta en la dirección de un aumento de magnitud y de una creciente densidad de población, así tampoco el mecanismo de la estratificación va siempre ligado a un «efecto de pestillo»: como demuestran las investigaciones de Leach en Birmania [66], el proceso de jerarquización de los grupos de descendencia es reversible. Informes que se remontan hasta principios del siglo XIX confirman la escasa estabilidad de la magnitud de las asociaciones tribales en el área de Kachin Hills; oscilan entre pequeñas unidades autónomas de unas cuatro casas y grandes sociedades con 49 subgrupos, algunos de los cuales comprenden a su vez cien aldeas. M. Gluckmann ha comparado esta dinámica sistémica con las oscilaciones entre expansión y contracción de los reinos africanos antes de la invasión europea [67]. Salta a la vista que la complejidad de estos sistemas sociales se adapta a las cambiantes condiciones demográficas, ecológicas y sociales del entorno y que en esas oscilaciones adaptativas los procesos de diferenciación y desdiferenciación discurren, lo mismo a través de la diferenciación segmentaria que a través de la estratificación.

Las funciones económicas que el mecanismo del intercambio adopta en las sociedades primitivas sólo tienen un alcance limitado. Ciertamente que pese a estar predominantemente organizadas en términos de economía de subsistencia, esas sociedades ofrecen ya inicios de un tráfico mercantil en que a veces se intercambian bienes a grandes distancias. Se comercia no tanto con objetos de consumo diario como con materias primas, trebejos y adornos. Determinadas categorías de bienes, como el ganado, las prendas de vestir, son ya utilizadas ocasionalmente como una forma primitiva de dinero: Karl Polanyi ha hablado de *special purpose money*. Pero las transacciones económicas en sentido estricto no tienen en estas sociedades primitivas efectos generadores de estructuras. Al igual que el mecanismo de la formación de poder, el mecanismo que el intercambio representa sólo ejerce efectos diferenciadores sobre el sistema allí donde conecta de forma directa con la religión y con el sistema de parentesco. *Los*

[66] E. LEACH, *Political System of Highland Burma*, Londres, 1964.
[67] M. GLUCKMANN, «Rituals of Rebellion in South East Africa», en *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, 1963, 110 ss.

mecanismos sistémicos no se desligan todavía de las instituciones a través de las que se efectúa la integración social. Así, una importante parte de la circulación de bienes económicos depende de las relaciones creadas por el matrimonio; los servicios circulan la mayoría de las veces en forma no económica de auxilios recíprocos exigidos normativamente. El intercambio ritual de objetos valiosos sirve, como hemos visto, a los fines de la integración social. En el tráfico económico no-monetarizado de las sociedades arcaicas, el mecanismo del intercambio está tan escasamente desligado de los contextos normativos, que apenas es posible una separación clara entre valores económicos y no económicos [68]. Sólo allí donde el mecanismo del intercambio constituye a la vez parte integrante del sistema de parentesco puede desarrollar de modo pleno su dinámica tendente a aumentar la complejidad del sistema.

En el intercambio de mujeres normado por las reglas de matrimonio, coinciden integración social e integración sistémica. Y otro tanto cabe decir del mecanismo de la formación de poder. Opera dentro de las dimensiones de sexo, generación y descendencia fijadas por el sistema de parentesco y sólo permite diferenciaciones de *status* basadas en el prestigio, mas no en la posesión de poder político. Este entrelazamiento, típico de las sociedades primitivas, de integración social e integración sistémica tiene también su reflejo en el plano de la metodología.

En las sociedades arcaicas los plexos funcionales resultan peculiarmente transparentes. Cuando no son accesibles de forma trivial desde la perspectiva de la práctica cotidiana, quedan cifrados en acciones rituales. De ello ofrece un bello ejemplo el informe de Meyer-Fortes sobre la gran fiesta de los Tallensi, una tribu tailandesa. Aquí, en efecto, en una complicada organización de encuentros y de acuerdos rituales se hace visible, a la vez que queda reforzada, la cooperación en términos de división del trabajo, entre los grupos de descendencia establecidos desde antiguo y los inmigrados, de los que se reclutan en cada caso los jefes religiosos o los jefes políticos [69]. Presumiblemente, la razón de que el método funcionalista se implantara primariamente en Antropología Cultural radica en que en las sociedades tribales los

[68] F. STEINER, «Notiz zur vergleichenden Ökonomie», en CRAMER y SIGRIST (1978), 85 ss.
[69] Cfr. la interpretación de MAIR (1972), 237 s.

plexos sistémicos tienen un inmediato reflejo en estructuras normativas.

Pero como en este estadio evolutivo el sistema social se agota todavía en buena parte en un mundo sociocultural de la vida, la Antropología Cultural se ha convertido simultáneamente en una ciencia hermenéutica por excelencia. Los esfuerzos hermenéuticos vienen provocados por el hecho de que este entrelazamiento de integración social e integración sistémica no solamente mantiene la transparencia de los procesos sociales, sino que en otro aspecto los torna también opacos. Pues, de un lado, sitúa todos los procesos sociales dentro del horizonte del mundo de la vida y les presta la apariencia de inteligibilidad —los miembros de la tribu saben qué hacen cuando ejecutan ritos de caza, de fecundidad, de iniciación y de matrimonio. Pero, de otro, la estructura mítica de las narraciones con que los miembros hacen plausible su mundo de la vida y sus propias acciones es *para nosotros* poco menos que incomprensible. El antropólogo se ve ante la paradoja de que el mundo de la vida de una sociedad arcaica se le abre básicamente a través del saber intuitivo de sus miembros, pero de que al propio tiempo, a causa de la distancia hermenéutica, ese mundo se sustrae obstinadamente a nuestra comprensión. Esta circunstancia explica a su vez la actualidad de los procedimientos de hermenéutica profunda en la Antropología, ya provengan éstos del psicoanálisis o del estructuralismo lingüístico. La *paradoja hermenéutica* que inquieta a la Antropología Cultural es, a mi entender, reflejo metodológico de la falta de diferenciación entre la coordinación sistémica de la acción y su coordinación en términos de integración social. Es posible que una sociedad pueda mantenerse presente con sus plexos funcionales (esto es, como sistema) dentro del mundo de la vida mientras sea la práctica ritual, la cual reduce a un común denominador la actividad teleológica y la comunicación, la que sirva de soporte y dé forma a la estructura social *.

Pero, a medida que después se diferencian las propias estructuras del mundo de la vida, también se separan entre sí los mecanismos de la integración sistémica y los de la integración social. Este proceso evolutivo proporciona la clave para la problemática weberiana de la racionalización social.

---

* Véase capítulo VIII, sección 1, en este tomo. *[N. del T.]*.

[3] La diferenciación segmentaria de las sociedades primitivas, que discurre a través de las relaciones de intercambio, y su estratificación, que discurre a través de relaciones de poder, caracterizan dos *planos* distintos de *diferenciación sistémica*. En orden a mantener la integridad del sistema, la integración social (en el sentido de coordinación de las *orientaciones* de acción) sólo es necesaria en la medida en que es ella la que asegura las condiciones marco para las correspondencias funcionalmente necesarias entre los *efectos* de la acción. Pero los mecanismos que sirven al aumento de la complejidad sistémica no están armonizados *a priori* con los mecanismos que, a través del consenso normativo y del entendimiento lingüístico, cuidan de la cohesión social del colectivo. Los mecanismos sistémicos sólo pueden permanecer íntimamente ensamblados con los mecanismos de la integración social mientras permanezcan adheridos a estructuras sociales *previamente dadas*, esto es, al sistema de parentesco. Pero en cuanto se forma un poder político que ya no obtiene su autoridad del prestigio de los grupos de descendencia dominantes, sino de la capacidad de hacer uso de medios de sanción jurídica, el mecanismo del poder se desliga de las estructuras del parentesco. El poder de organización que se constituye ahora en el plano de la dominación política se convierte en núcleo de cristalización de una nueva institución, a saber: del Estado. Por eso hablo de mecanismo de la *organización estatal* o de la organización estatal como mecanismo; este mecanismo es incompatible con la estructura social de las sociedades organizadas por parentesco, y encuentra la estructura social que le es consentánea en un orden político global en que quedan insertos y al que quedan subordinados los estratos sociales.

En el marco de las sociedades estatalmente organizadas surgen mercados de bienes que se rigen a través de relaciones de intercambio generalizadas simbólicamente, esto es, a través del medio dinero. Pero sólo con la desmembración de la economía respecto del orden estatal, genera ese medio efectos estructurales para el sistema social en su conjunto. En la modernidad europea, en efecto, emerge con la economía capitalista un subsistema diferenciado a través del medio dinero, que a su vez obliga al Estado a reorganizarse. En los subsistemas complementariamente referidos el uno al otro, que son la economía de mercado y la administración estatal moderna, encuentra el mecanismo que los medios de control (*Steuerungsmedien*) representan, a los cuales

Parsons da el nombre de *medios de comunicación simbólicamente generalizados,* la estructura social que les es consentánea.

El siguiente esquema contiene los cuatro mencionados mecanismos de diferenciación sistémica por el orden en que han aparecido en el curso de la evolución social. Cada nuevo mecanismo que se hace con el primado evolutivo caracteriza un nivel de integración más alto en que los mecanismos precedentes quedan a la vez degradados, absorbidos y transformados en sus funciones. Cada nuevo nivel de diferenciación sistémica abre un nuevo

Coordinación de la acción a través de / Diferenciación e integración de	El intercambio	El poder
Unidades de estructura similar	1. Diferenciación segmentaria	2. Estratificación
Unidades no similares, funcionalmente especificadas	4. Medio de control sistémico	3. Organización estatal

Fig. 24. MECANISMOS DE DIFERENCIACIÓN SISTÉMICA

espacio para ulteriores incrementos de la complejidad, esto es, para ulteriores especificaciones funcionales y para la correspondiente integración, en un plano más abstracto, de las diferenciaciones surgidas. Los mecanismos 1 y 4 operan a través de relaciones de intercambio, los mecanismos 2 y 3, a través de relaciones de poder. Mientras que los mecanismos 1 y 2 permanecen enraizados en estructuras sociales previamente dadas, los mecanismos 3 y 4 dan lugar a la formación de nuevas estructuras sociales. Y en ese proceso, el intercambio y el poder pierden sus formas concretas de un intercambio de mujeres normado por las reglas del matrimonio y de una estratificación de grupos de descendencia, medida en diferenciales de prestigio, para convertirse en las magnitudes abstractas «poder de organización» y «medio

de control». 1 y 2 determinan la diferenciación de grupos de parentesco, es decir, de unidades de estructura similar, mientras que los mecanismos 3 y 4 implican la diferenciación de clases posesoras y de organizaciones, es decir, de unidades que por su parte están ya funcionalmente especificadas. Las estructuras que esas unidades adoptan vienen ya acuñadas por los mecanismos del correspondiente nivel anterior (fig. 24).

Estos cuatro mecanismos caracterizan niveles de integración en que podemos situar las distintas formaciones sociales:

Mecanismos sistémicos / Estructuras sociales	Mecanismos que operan vía intercambio	Mecanismos que operan vía poder
Previamente dadas	1. Sociedades primitivas igualitarias	2. Sociedades primitivas jerarquizadas
Inducidas sistémicamente	4. Sociedades de clases, económicamente constituidas	3. Sociedades de clases, políticamente estratificadas

Fig. 25. FORMACIONES SOCIALES

Ciertamente que las formaciones sociales no pueden distinguirse solamente por su grado de complejidad sistémica. Antes bien, vienen definidas por *complejos de instituciones,* que son los que *anclan en el mundo de la vida* el nuevo mecanismo de diferenciación sistémica que evolutivamente surge. Así, la diferenciación segmentaria queda institucionalizada en forma de relaciones de parentesco, la estratificación en forma de jerarquías, la organización estatal en formas de dominación política, y el primer medio de control sistémico (el dinero), en forma de relaciones entre personas jurídicas privadas. Las correspondientes instituciones son los roles de sexo y edad, el *status* de los grupos de descendencia, la magistratura o cargo (*Amt*) políticos y el derecho privado burgués.

En las sociedades arcaicas las interacciones vienen determinadas exclusivamente por el repertorio de roles del sistema de parentesco. De ahí que en esta etapa pueda aplicarse sin problemas el *concepto de rol,* por cuanto la acción comunicativa viene prejuzgada, casi por entero, por patrones normativos de comportamiento. Mas cuando en las sociedades primitivas estratificadas surge un sistema de *status,* en que las asociaciones de familias quedan jerarquizadas según su prestigio, los roles de sexo y generación quedan relativizados: para el *status* social del individuo importa más el rango de la familia a que pertenece que su propio puesto dentro de su familia. En esta etapa puede aplicarse, pues, sin lugar a equívocos, *el concepto de status,* ya que la sociedad está estratificada según una sola dimensión, la del prestigio de que una familia goza merced a su ascendencia. En las sociedades organizadas estatalmente esta jerarquía de *status* queda relativizada. En cuanto es el Estado y no el sistema de parentesco quien determina la estructura social, la estratificación social queda ligada a atributos relacionados con la participación en la dominación política y con la posición en el proceso de producción. Es en esta etapa cuando el *concepto de autoridad dimanante del cargo (Amtsautorität)* cobra un sentido preciso. El señor y los estamentos políticos dotados de privilegios de poder gozan de autoridad en virtud de cargos que todavía presuponen, empero, la unidad de los ámbitos públicos y privados de la vida y que, en consecuencia, son entendidos como patrimonio personal. Y en cuanto el dinero queda jurídicamente institucionalizado como medio de control de un tráfico económico despolitizado, la autoridad del Estado, y la dominación política en general, quedan, finalmente, relativizadas en función de la esfera del derecho privado. En esta etapa, el *derecho formal* se convierte en garante de la previsibilidad y calculabilidad de un tráfico económico de carácter privado [70].

[70] Esta secuencia explica el contenido histórico-evolutivo de categorías sociológicas tales como *rol, status, cargo* y *derecho formal.* Estos conceptos se tornan vagos o cuando menos han menester de precisión en cuanto se emplean para el análisis de fenómenos no pertenecientes a las correspondientes formaciones sociales. Por ejemplo, el concepto de rol es central para la explicación del proceso de socialización, ya que el niño se introduce en su mundo social asimilando el sistema de roles de la familia. Y sin embargo, los principales impulsos para una reformulación del concepto de rol han provenido precisamente de la investigación sobre socialización, ya que este concepto en último análisis no solamente está tomado de las relaciones propias del sistema de parentesco, sino que en realidad sólo se puede aplicar sin rupturas a fenómenos de las sociedades organizadas por parentesco, pues los procesos modernos de socialización escapan a una psicología social cortada al talle de la internalización de roles. Cfr. KRAPPMANN (1971). Sobre la historicidad de los conceptos y categorías sociológicas, cfr. D. ZARET, «From Weber to Parsons and Schütz: The Ellipse of History in Modern Social Theory», *AJS,* 85, 1980, 1180 ss.

Cuando se elige la institucionalización de niveles de diferenciación sistémica como elemento distintivo de las correspondientes formaciones sociales, el resultado es un paralelismo con los conceptos marxistas de base y superestructura. Los impulsos para una diferenciación del sistema social proceden del ámbito de la reproducción material. Por tanto, podemos entender como «base» el complejo institucional que ancla en el mundo de la vida al mecanismo sistémico que se hace en cada caso con el primado evolutivo, y que con ello circunscribe las posibilidades de aumento de complejidad en una determinada formación social. Lo cual resulta tanto más lógico si con Kautsky interpretamos la distinción entre «base» y «superestructura» en la perspectiva de una teoría de la evolución social [71]. Según esa interpretación, el concepto de base delimita el ámbito de problemas a los que han de referirse las explicaciones del tránsito desde una formación social a la siguiente: es en la base donde surgen los problemas sistémicos que sólo pueden resolverse por medio de innovaciones evolutivas, es decir, que sólo pueden solucionarse si se consigue institucionalizar un nivel superior de diferenciación sistémica. En cualquier caso, es erróneo equiparar «base» y «estructura económica», porque ni siquiera en las sociedades capitalistas la base se solapa del todo con la estructura económica.

Marx describe las instituciones que constituyen la base de una sociedad recurriendo a su forma de producción, habiendo de tenerse en cuenta que toda formación social permite diversas formas de producción (y combinaciones de formas de producción). Como es sabido, Marx caracteriza las formas de producción por el estado evolutivo de las fuerzas productivas y por determinadas formas de comercio y trato social, es decir, por las relaciones de producción. Las *fuerzas productivas* constan *a)* de la fuerza de trabajo de los empleados en la producción, de los productores, *b)* del saber técnicamente utilizable, en la medida en que éste se transforma en técnicas de producción, en medios de trabajo

[71] HABERMAS (1976 a), 168 s.

que aumentan la productividad, *c)* del saber organizativo, en la medida en que se utiliza para poner eficientemente en movimiento las fuerzas de trabajo, para cualificar las fuerzas de trabajo y para coordinar de forma eficaz en el marco de una división del trabajo la cooperación de los trabajadores (movilización, cualificación y organización de la fuerza de trabajo). Las fuerzas productivas determinan el grado de posible control técnico sobre los procesos de la naturaleza. De otro lado, como *relaciones de producción* se consideran aquellas instituciones y mecanismos sociales que fijan la forma en que, para un estado dado de las fuerzas productivas, las fuerzas de trabajo se combinan con los medios de producción disponibles. La regulación del acceso a los medios de producción o el modo en que se controla la fuerza de trabajo socialmente utilizada decide también de forma indirecta sobre la distribución de la riqueza generada socialmente. Las relaciones de producción expresan la distribución del poder social, y, con el patrón de distribución de las oportunidades socialmente reconocidas de satisfacción de las necesidades, prejuzgan la estructura de intereses que existe en una sociedad.

Como Godelier [72] ha subrayado con toda razón, en las sociedades primitivas, estén estratificadas o no, es el sistema de parentesco el que asume el papel de relaciones de producción. La sociedad consta de base y superestructura en una sola pieza: ni siquiera la religión está tan diferenciada de las instituciones del parentesco, que pueda ser caracterizada como superestructura. En las sociedades tradicionales las relaciones de producción están encarnadas en el orden político global, mientras que las imágenes religiosas del mundo desempeñan funciones ideológicas. Sólo con el capitalismo, en donde el mercado cumple también la función de estabilizar relaciones de clase, adoptan las relaciones de producción forma económica. El ámbito de la base se diferencia del de la superestructura de modo correspondiente: primero el poder del Estado, de tipo tradicional, se diferencia de las imágenes religiosas del mundo que legitiman la dominación; después, en las sociedades modernas los subsistemas economía y administración estatal, especializados, respectivamente (en términos de complementariedad), en las funciones de adaptación y consecución de fines, se diferencian de aquellos ámbitos de acción que cumplen primariamente tareas de reproducción cultural, de integración social y de socialización. Base y superestructura sólo pueden separarse cuando el sistema de parentesco se viene abajo como estructura social sustentadora, saltando así la pinza que mantiene unidos los mecanismos de la integración social y los de la integración sistémica. En lo que sigue voy a tratar de explicar los niveles de diferenciación sistémica que merced a la organización estatal y al medio dinero, respectivamente, alcanzan las sociedade de clase estratificadas políticamente y las constituidas económicamente.

[72] M. GODELIER, *Rationalité et irrationalité en économie?*, París, 1966; I»., «Infrastructures, Societies, and History», *Current Anthrop.*, 19, 1978, 763 ss.

a) En las *sociedades primitivas jerarquizadas*, con el aumento de los rendimientos organizatorios, crece también la especificación funcional; pueden diferenciarse roles especiales para las funciones del liderazgo en la guerra y en la paz, para las acciones rituales, para las prácticas curativas, para la resolución de los conflictos jurídicos, etc. Pero estas especializaciones se mantienen dentro de los límites del sistema de parentesco, cuyas unidades exhiben básicamente una estructura parecida. Sólo en las *sociedades estatalmente organizadas* alcanza la especificación funcional a afectar la forma de vida de los grupos sociales. Bajo las condiciones de la dominación política, la estratificación social se desliga del sustrato del sistema de parentesco. A través de la participación en o de la exclusión del poder político, las unidades sociales pueden ahora quedar también funcionalmente especificadas: de un lado, los grupos de *status dominantes*, como son los funcionarios, los militares, los terratenientes, etc., y de otro, la masa de la población, como son los pescadores, los campesinos, los mineros, los artesanos, etc. Los estamentos basados en el nacimiento se transforman así en *estamentos basados en la posesión diferencial de riqueza* (*Besitzstände*), *garantizados políticamente*. Las capas sociales ya no se diferencian solamente por la magnitud de lo que poseen, sino también por la forma en que lo adquieren, por su posición en el proceso de producción. Surgen clases socioeconómicas, aun cuando éstas no aparezcan todavía en forma económica, esto es, como clases adquisitivas. Se estratifican según su poder político y su estilo de vida. Sobre la base de una dicotomía, cada vez más acentuada, entre cultura popular

y cultura superior [73] las clases desarrollan sus propios ambientes: mundos de la vida específicos y orientaciones valorativas específicas. La estratificación de unidades sociales similares queda sustituida por la *organización estatal de unidades sociales disímiles*, la jerarquización de grupos de descendencia por la estratificación de clases.

Merced al mecanismo de la organización estatal, los sistemas sociales pueden desarrollar, y de ello constituyen un impresionante ejemplo los imperios de la Antigüedad, una complejidad incomparablemente mayor que las sociedades primitivas. Los estudios antropológicos de campo acerca de los sistemas de dominación política de las culturas primitivas africanas muestran que ya las sociedades anteriores a las «civilizaciones», que disponen de una organización estatal, son más complejas que las más complejas entre las sociedades organizadas por parentesco [74]. Los antropólogos sociales distinguen estas formaciones sociales por la existencia de «gobiernos», es decir, de un poder central organizado que dispone de un cuadro administrativo, por rudimentario que éste sea, de una alimentación por impuestos y tributos, y de una judicatura que hace que se obedezcan los mandatos del príncipe: «A nuestro juicio la presencia y funcionamiento de un poder central en el sistema es la característica más importante que distingue los tipos de gobierno centralizados, piramidales, estratiformes de los Ngwato, los Bemba, etc., de los sistemas jurídicos segmentarios de los Logoli, los Tallensi y los Nuer. En el primer grupo de sociedades, la expresión principal de los derechos y prerrogativas del príncipe y de la autoridad que éste ejerce a través de sus subordinados consiste en *disponer de un poder organizado*. Este puede permitir a un rey africano dominar durante algún tiempo con medios represivos si así lo desea, pero un buen gobernante utiliza las fuerzas que tiene bajo su control en interés público como un instrumento aceptado de gobierno: para la defensa de la sociedad en su totalidad, para atacar al enemigo común y como medio de sanción para urgir el cumplimiento de la ley y el respeto a la constitución» [75].

[73] LUCKMANN, *Zwange und Freiheiten* (1972), 191 s.
[74] M. FORTES y E. EVANS-PRITCHARD (eds.), *African Political Systems*, Oxford, 1970.
[75] M. FORTES y E. EVANS-PRITCHARD (eds.), *African Political Systems*, Londres, 1940, introducción, XI.

El disponer de medios de sanción para decisiones vinculantes se convierte en fundamento de una autoridad ligada al cargo, con la que por primera vez queda institucionalizado el poder de organización en tanto que tal —y no sólo como apéndice o compleción de las estructuras dadas con el sistema de parentesco—. Con el Estado, adquiere forma directamente institucional una organización que asegura la capacidad de acción del colectivo como un todo. La sociedad en su totalidad puede ser entendida ahora como organización. La pertenencia social al colectivo es interpretada con la ayuda de la ficción de una adquisición básicamente contingente del carácter de «socio», en este caso, del carácter de miembro de un Estado. En las familias se nace, mientras que la ciudadanía reposa sobre un *acto jurídico*. La ciudadanía no se «tiene» como se tiene un origen. Se la pueda adquirir y perder. La pertenencia a un Estado presupone un reconocimiento, voluntario en principio, del orden político; pues el dominio político significa que los ciudadanos, a lo menos implícitamente, se obligan a una obediencia generalizada frente a los que ostentan los cargos. Con ello, los muchos delegan en algunos la competencia de actuar por todos. Renuncian al derecho que los participantes en interacciones simples pueden reivindicar para sí: el de orientar su acción solamente en función del acuerdo actual con los presentes.

b) Mientras que en las sociedades tradicionales el Estado constituye una organización en que se *concentra* la capacidad de acción del colectivo, esto es, de toda la sociedad, las sociedades modernas renuncian a la acumulación de funciones de control en el marco de una única organización. Las funciones relevantes para la sociedad global se distribuyen entre distintos sistemas de acción. Con la administración pública, con el ejército y con la administración de justicia, el aparato estatal se especializa en la realización de fines colectivos a través de decisiones vinculantes. Otras funciones quedan despolitizadas y transferidas a *subsistemas no-estatales*. El sistema económico capitalista marca la eclosión de este nuevo nivel de diferenciación sistémica; debe su nacimiento a un nuevo mecanismo, al medio de control sistémico que es el dinero. Este medio se especializa en la función que para la sociedad global representa la actividad económica, transferida ahora por el Estado, y se convierte en base de un subsistema emancipado de contextos normativos. A diferencia del

Estado tradicional, la economía capitalista ya no puede entenderse como un orden institucional; lo que se institucionaliza es el medio de cambio, mientras que el sistema diferenciado a través de ese medio representa en su conjunto un fragmento de socialidad exenta de contenido normativo.

El dinero es un mecanismo especial de intercambio que transforma los valores de uso en valores de cambio, el tráfico natural de bienes en tráfico de mercancías. Mercados internos y externos los hay ya en las sociedades tradicionales; pero sólo con el capitalismo surge un sistema económico que hace discurrir por canales monetarios, lo mismo el tráfico interno entre empresas que el intercambio de éstas con sus entornos no-económicos, cuales son la esfera doméstica y el Estado. La institucionalización del trabajo asalariado, por un lado, y del Estado fiscal [76], por otro, le es tan esencial a la nueva forma de producción como el nacimiento de la empresa capitalista. Sólo cuando el dinero se transforma en un *medio de intercambio intersistémico* produce efectos generadores de estructuras. La economía sólo puede constituirse como *subsistema gobernado monetariamente* en la medida en que regula el intercambio con sus entornos sociales a través del medio dinero. Esos entornos complementarios se forman merced al asentamiento del proceso de producción sobre el trabajo asalariado y al acoplamiento retroalimentativo del aparato estatal con la producción a través de la exacción de impuestos. El aparato del Estado se hace dependiente del subsistema economía regido por un medio de control sistémico; ello le obliga a una reorganización que conduce, entre otras cosas, a que el poder político quede asimilado a la estructura de un medio de control sistémico, el poder queda asimilado al dinero.

Dentro de un subsistema que se ha diferenciado para especializarse en una única función relevante para la sociedad global, el espacio para los rendimientos y avances organizativos experimenta una nueva ampliación. Ahora las actividades de organizaciones distintas pueden agavillarse para las mismas funciones y las actividades de organizaciones iguales cumplir funciones distintas. En estas condiciones, las organizaciones se institucionalizan como empresas e «institutos» (*Anstalten*), es decir, en forma tal, que ahora les conviene efectivamente aquello que para el

[76] Acerca de este concepto, cfr. R. GOLDSCHEID y O. SCHUMPETER, *Die Finanzkrise des Steuersstaates*, ed. por R. Hickel, Francfort, 1976.

Estado como organización política global no tenía más remedio que quedarse en buena parte en una ficción. Las empresas e institutos realizan el principio de la asociación voluntaria, que es lo que posibilita formas autónomas de organización: «Llamaremos socialmente organizados a... aquellos sistemas sociales que convierten el reconocimiento de determinadas expectativas de comportamiento en condición de entrada en el sistema. Sólo quien acepta determinadas expectativas de comportamiento especialmente señaladas puede convertirse en miembro y permanecer como miembro de sistemas sociales formalmente organizados» [77]. Mientras que el Estado tradicional es una organización que estructura a la sociedad en su totalidad y que, por tanto, para la definición de qué es ser socio de la misma, para la configuración de su programa y para el reclutamiento de personal tiene que conectar con los diversificados mundos de la vida de una sociedad de clases estratificada y con las correspondientes tradiciones culturales, la empresa capitalista y la administración moderna son unidades sistémicamente autonomizadas en el seno de subsistemas exentos de contenido normativo. Las *organizaciones convertidas* así *en autónomas* se caracterizan principalmente, como el propio Luhmann subraya, por su capacidad de independizarse, a través de las condiciones aceptadas en bloque que imponen para asociarse a ellas, de los contextos comunicativamente estructurados del mundo de la vida, de las orientaciones valorativas concretas y de las concretas disposiciones de acción, siempre virtualmente conflictivas, de las personas que las componen, las cuales se ven así desplazadas y convertidas en entornos de la organización [78].

[4] Hasta aquí he tratado la evolución social desde el punto de vista del aumento de la complejidad sistémica; pero la institucionalización de nuevos niveles de diferenciación sistémica es percibida también desde la perspectiva interna de los mundos de la vida afectados. En las sociedades primitivas la diferenciación sistémica conecta directamente, a través de los mecanismos que son el intercambio de mujeres y la formación de prestigio, con las estructuras de interacción existentes; de ahí que todavía

[77] LUHMANN (1968), 339.

[78] N. LUHMANN, «Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme», en *Soziologische Aufklärung*, I, Opladen, 1975; véase también más abajo pp. 435 ss.

no pueda hacer notar su presencia mediante injerencias en las estructuras del mundo de la vida. Sobre este nivel de interacciones simples, en las sociedades de clase políticamente estratificadas se erige con el Estado un nuevo nivel de plexos funcionales. Esta diferencia de nivel se refleja en esa relación de la totalidad política con sus partes que fue determinante en la teoría clásica del Estado; ciertamente que las imágenes que de tal estado de cosas se forman en el espectro de la cultura popular y de la cultura superior difieren considerablemente. Además, el nuevo nivel de diferenciación sistémica tiene la forma de un orden político global que ha menester de legitimación; éste sólo puede ser ya de recibo en el mundo de la vida al precio de una interpretación ilusiva de las sociedades de clase, es decir, merced a que las imágenes religiosas del mundo desempeñan funciones ideológicas. Por último, con los procesos de intercambio que discurren a través de medios sistémicos surge en las sociedades modernas un tercer nivel de plexos funcionales. Estos plexos funcionales, desligados de contextos normativos, y que se independizan formando subsistemas, constituyen un desafío para la capacidad de asimilación del mundo de la vida. Se coagulan en una segunda naturaleza, en una sociedad vacía de contenido normativo, que nos sale al paso como algo en el mundo objetivo, como un fragmento de vida social *objetivizado* *. El desacoplamiento de sistema y mundo de la vida se refleja en el seno de los mundos de la vida modernos, por de pronto, como objetivización (*Versachlichung*): el sistema social rompe definitivamente el horizonte del mundo de la vida, se sustrae a la precomprensión de la práctica comunicativa cotidiana y sólo resulta ya accesible al saber contraintuitivo de las ciencias sociales que empiezan a emerger desde el siglo XIX.

Y lo que ya hemos obtenido desde la perspectiva de la teoría de sistemas, es decir, desde la perspectiva externa, tiene, a lo que parece, todos los visos de confirmarse también desde la perspectiva interna: cuanto más complejos se vuelven los sistemas sociales, tanto más provincianos se tornan los mundos de la vida. En un sistema social diferenciado, el mundo de la vida se encoge

* Es decir, como transformación de amplios fragmentos del «mundo social» (en el sentido en que el autor emplea esta última expresión, véase tomo I, capítulo I, sección 3) en fragmentos del «mundo objetivo» (asimismo en el sentido que el autor da a esta expresión), cuya estructura hay que escudriñar en actitud objetivante. *[N. del T.]*.

y se convierte en un subsistema más. Ciertamente que de este enunciado no se puede hacer una lectura causal, como si las estructuras del mundo de la vida dependieran en sus mutaciones de los incrementos de la complejidad del sistema. Al contrario: los aumentos de complejidad dependen por su parte de la diferenciación estructural del mundo de la vida. Y este cambio estructural, cualquiera que sea la forma en que se explique su dinámica, está a su vez sujeto a la lógica propia de una racionalización que es racionalización comunicativa. De esta tesis que he desarrollado valiéndome de los escritos de Mead y de Durkheim, y que he transferido al análisis del mundo de la vida, voy a hacer ahora un uso sistemático.

El nivel de posibles incrementos de la complejidad sólo puede elevarse, como hemos mostrado, cuando se introduce un nuevo mecanismo sistémico; pero cada nuevo mecanismo de diferenciación sistémica que consiga la primacía tiene que quedar anclado en el mundo de la vida, ha de quedar *institucionalizado* a través del *status*, de la autoridad ligada al cargo o del derecho privado burgués. Las formaciones sociales se distinguen, en último término, por los complejos institucionales que, en el sentido de Marx, definen la base de la sociedad. Ahora bien, estas instituciones básicas constituyen una secuencia de innovaciones evolutivas que sólo pueden producirse si el mundo de la vida ha sido suficientemente racionalizado, si la moral y el derecho, sobre todo, han alcanzado el nivel evolutivo consentáneo. La institucionalización de un nuevo nivel de diferenciación sistémica exige reestructuraciones en el ámbito nuclear que constituyen las instituciones encargadas de la regulación jurídico-moral, esto es, de la regulación consensual de los conflictos de acción.

La moral y el derecho tienen la función de encauzar de tal suerte los conflictos abiertos, que no sufra quebranto el fundamento de la acción orientada al entendimiento, y con ello la integración social del mundo de la vida. Garantizan un ulterior nivel de consenso, al que se puede recurrir cuando el mecanismo del entendimiento ha fracasado en el ámbito de la regulación normativa de la comunicación cotidiana, cuando, en consecuencia, la coordinación de las acciones prevista para el caso normal no se produce y se torna actual la alternativa de un enfrentamiento violento. Las normas morales y jurídicas son, pues, *normas de acción de segundo orden*, que nos permiten estudiar particularmente bien la estructura de las formas de integración so-

cial. Durkheim, como hemos visto, analiza el cambio de forma de la integración social recurriendo a la evolución de la moral y del derecho; como tendencia a largo plazo señala que la moral y el derecho se hacen cada vez más abstractos y generales, al tiempo que se van diferenciando entre sí. Pues bien, utilizando como hilo conductor el desarrollo ontogenético, y de acuerdo con los conceptos subyacentes de expectativa de comportamiento, norma (=expectativa generalizada de comportamiento) y principio (=norma de nivel superior) que caracterizan el lado cognitivo de la interacción, pueden construirse etapas evolutivas de la moral y del derecho. L. Kohlberg, como es sabido, distingue tres niveles de la conciencia moral [79]: el nivel preconvencional, en el que sólo se enjuician consecuencias de la acción; el convencional, en el que ya se enjuician la observancia y la transgresión de normas, y, finalmente, el nivel postconvencional, en el que también se enjuician las normas a la luz de principios. K. Eder ha demostrado la existencia de estructuras de conciencia homólogas para la evolución de la moral y del derecho en las sociedades arcaicas, tradicionales y modernas [80]. Y como ya vimos, W. Schluchter ha interpretado desde esta perspectiva la tipología weberiana del derecho, de base histórica [81]. En este lugar voy a limitarme a reproducir su esquema (fig. 26).

La moral y el derecho no están separados en la primera fila del esquema y en la segunda sólo lo están por una línea de trazos, para indicar así el proceso de diferenciación que sólo en el nivel postconvencional conduce a una separación de moralidad y legalidad. En la etapa en que la conciencia moral se rige por principios, la moral queda desinstitucionalizada hasta el punto de que sólo puede quedar anclada ya en el sistema de la personalidad en calidad de control *interno* del comportamiento. En esa misma medida, el derecho se transforma en un poder *externo,* impuesto desde fuera, hasta el punto de que el derecho coactivo moderno, sancionado por el Estado, se convierte en una institución desconectada de los motivos éticos de aquellos para quienes rige el sistema jurídico, y necesitada sólo de una obediencia abs-

79 L. Kohlberg, «From Is to Ought», en T. Mishel (ed.), *Cognitive Development and Epistemology,* Nueva York, 1971; Id., «Stage and Sequence», en D. A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialisation Theory and Research,* Chicago, 1969.

80 Eder (1976).

81 Schluchter (1979), 122 ss.

Niveles de la conciencia moral	Categorías relativas al lado cognitivo de la interacción	Eticas	Tipos de derecho
Preconvencional	Expectativas particularistas de comportamiento	Etica mágica	Derecho revelado
Convencional	Norma	Etica de la ley	Derecho tradicional
Posconvencional	Principio	Etica de la intención y ética de la responsabiildad	Derecho formal

Fig. 26. Etapas de la evolución del derecho

tracta al sistema de normas. Esta evolución es parte de la diferenciación estructural del mundo de la vida, en ella se refleja la autonomización de los componentes sociales del mundo de la vida, es decir, del sistema institucional, frente a la cultura y a la personalidad, así como la tendencia que conduce a que los órdenes legítimos dependan cada vez más de procedimientos formales de creación y justificación de la normas.

Pues bien: se trata de sentar la tesis de que en la evolución social no pueden establecerse niveles de integración más altos mientras no se formen instituciones jurídicas que encarnen una conciencia moral de nivel convencional o de nivel postconvencional [82]. Mientras el sistema de parentesco, como ocurre en las sociedades primitivas, representa una institución total, no hay lugar para una administración de justicia como *meta*institución. Las prácticas de administración de justicia no cuentan como instituciones superiores, sino como instituciones subalternas. Esto explica el persistente debate entre los antropólogos acerca de cómo definir de forma adecuada el concepto de derecho. Por un lado, de *todas* las normas de acción socialmente reconocidas dimanan derechos, mientras que *el* derecho sólo se refiere al tra-

82 He desarrollado más por menudo esta tesis en la introducción y en el artículo que da el título a Habermas (1976 a).

tamiento de aquellas transgresiones que se consideran tan graves que no pueden repararse de forma directa o que no pueden tolerarse sin más. Pero, por otra parte, el concepto moderno de derecho coactivo, como sistema de leyes respaldado por el poder sancionador del Estado, resulta demasiado estrecho. En las sociedades primitivas el derecho todavía no es un derecho coercitivamente urgible. El autoauxilio de las partes en litigio sigue siendo la *ultima ratio,* que no puede ser sustituida de forma vinculante por una sentencia judicial. Ni siquiera existen en todas las sociedades instituciones especializadas en la administración de justicia (o en la aplicación de las penas); pero incluso allí donde no hay tribunales existen rutinas para la solución *arbitral* de los litigios que afectan a los intereses de un individuo y de su familia o al bienestar del colectivo: «Recientes trabajos realizados por antropólogos se han concentrado en un cuidadoso registro de casos, preferentemente en el contexto de lo que ya se conoce sobre los litigantes, sobre sus *status* relativos y sobre los hechos que condujeron al "problema". P. H. Gulliver, un antropólogo de Londres, que ha realizado varios trabajos de esta clase en Tanzania, sostiene lo que ya está implícito en Hoebel, a saber: que cuando estudiamos el derecho, lo que realmente debiéramos examinar es el *proceso de resolución del litigio.* Por litigio entiende una riña que ha alcanzado un punto en que el individuo que se siente ofendido exige algún tipo de intervención de un tercero para determinar cuáles son sus derechos y para que se le dé la satisfacción que se le debe. Nos recuerda que resolver no significa necesariamente disponer del asunto. Pero una vez que una *riña* ha quedado definida por una de las partes como *litigio,* algo hay que hacer» [83].

La distinción de Durkheim entre pecados o crímenes que se castigan en términos de derecho penal o represivo y delitos que exigen que se haga reparación a la parte cuyos intereses han sido lesionados fue aceptada ciertamente por Radcliffe-Brown; pero es manifiesto que el material empírico no permite mantenerla en el sentido esperado por Durkheim. En nuestro contexto nos interesa, sobre todo, subrayar que la figura del restablecimiento del *statu quo ante* o del orden normal tiene también aplicación en los casos en que resulta pertinente la distinción de Durkheim entre litigios penales y civiles: «Existen dos maneras principales

[83] MAIR (1972), 145 s.

de enfrentarse a la querella de que alguien ha quebrantado la ley. Una es persuadirlo u obligarlo a hacer restitución a la persona a quien ha ofendido. La otra es castigar al infractor; si se escoge este método cabría decir que el infractor está haciendo restitución a la comunidad en su conjunto, ya que se supone que ha ofendido a todos con su acción» [84]. El hecho es juzgado desde el punto de vista preconvencional de la restitución por un perjuicio causado; como moralmente relevantes cuentan las consecuencias de la acción y no la intención del autor. Así, por ejemplo, la violación del tabú del incesto se considera un crimen que tiene como consecuencia la contaminación de la sociedad, una especie de polución del entorno, y la pena que lleva aparejada no tiene el sentido de un castigo por la transgresión de una norma, en el que cuente la responsabilidad individual, sino que tiene la función de librar al colectivo de los peligros que le amenazan. La validez de las normas está directamente enraizada en las acciones rituales de la comunidad de culto; no se basa en sanciones externas que estén monopolizadas en manos de un señor jurisdiccional. El castigo por las violaciones del orden sacro conserva el carácter de una expiación que en último término no puede ser urgida por ninguna autoridad social.

Este momento de asunción o aceptación de la pena resalta todavía con más claridad en los conflictos civiles entre partes litigantes. Sobre el transfondo del derecho de desafío y de otras modalidades de autoauxilo, los tribunales arbitrales pueden conseguir a lo sumo que las partes se pongan de acuerdo, pero no pueden imponer su juicio, esto es, no pueden hacerlo valer contra la voluntad de una de las partes: «No se puede dividir claramente a las sociedades en aquellas en que las disputas se resuelven por lucha y aquellas en que se defienden ante una autoridad imparcial que decide quién tiene razón y qué ha de hacerse. El último tipo tiene indudablemente instituciones jurídicas; de algunas del primero cabría decir que se quedan a medio camino. Así, entre los Luhya de Kenya Occidental, los cabezas de los grupos de descendencia eran considerados tradicionalmente responsables de las acciones de sus miembros, y si alguien se veía implicado en algún litigio, los jefes de los dos grupos se reunían y trataban de ponerse de acuerdo en una solución. Excepto en el seno del grupo de descendencia más estrecho no podía impo-

[84] MAIR (1972), 146.

nerse solución alguna si las partes no estaban de acuerdo. En caso de una disputa entre miembros de un linaje más amplio no se consideraba permisible resolver la materia por lucha, sino que, de no llegarse a una reconciliación, la parte numéricamente más débil (que no podría haber ganado en la lucha) se iba y rompía sus relaciones con el resto del linaje» [85].

La situación es distinta en las sociedades organizadas estatalmente. Fundamento de la autoridad política es la disposición sobre medios centralizados de sanción que dan a las decisiones de quienes ostentan los cargos un carácter vinculante. El príncipe obtiene esta autoridad no simplemente porque tenga la capacidad fáctica de sancionar, sino porque esa capacidad le es reconocida como legítima por los integrantes del sistema jurídico. El disponer legítimamente de medios de sanción, que es lo que constituye el núcleo del poder político, proviene, según una hipótesis desarrollada por K. Eder, de la constitución de una judicatura dotada de prerrogativas regias. Y tal constitución sólo fue a su vez posible después que las instituciones de la administración de justicia quedaran asentadas por su lado cognitivo en una etapa distinta de la conciencia moral, a saber: en su etapa convencional. Desde el punto de vista convencional, una transgresión aparece como una violación individualmente imputable de normas intersubjetivamente reconocidas. La desviación respecto a la norma se mide por las intenciones de un sujeto responsable de sus actos, y el castigo es el castigo de una acción culpable y no simplemente un resarcimiento de las consecuencias perjudiciales de una acción. En este nivel del juicio moral, la regulación consensual de los conflictos de acción no se rige por la idea del restablecimiento de un *statu-quo-ante* lesionado, sino por la idea de reparar la injusticia cometida, de curar la vulneración de una norma.

Con ello se altera en la conciencia de los miembros del orden jurídico la función de la administración de justicia y la posición del juez. El juez vela por la integridad del orden jurídico; y el poder que reivindica en el ejercicio de esa función recibe su legitimidad del orden jurídico respetado como válido. El poder del juez ya no se apoya en el prestigio que éste pueda tener por nacimiento, sino en la legitimidad de un orden jurídico en que resulta estructuralmente necesaria la posición de un defensor del

[85] MAIR (1972), 148 ss.

derecho, provisto del suficiente poder de sanción. Así pues, *como la judicatura representa de por sí una fuente de poder legítimo, en torno a este cargo puede cristalizar la dominación política.*

Sobre la base del derecho tradicional se lleva claramente a efecto la separación potencialmente contenida en las instituciones jurídicas arcaicas entre derecho civil y derecho penal; el derecho civil debe su existencia a la desestructuración de la concepción preconvencional de la facultad de arbitraje y a su reconstrucción y reinterpretación en el nivel convencional de la conciencia moral. Por lo demás, el derecho ocupa ahora el puesto de una metainstitución que se encarga de ofrecer algo así como una garantía de salida para el caso en que fracasa la fuerza vinculante de las instituciones de primer orden. El orden político global se constituye como orden jurídico; pero actúa como una especie de envoltura en torno a una sociedad cuyos ámbitos nucleares aún no quedan reestructurados en modo alguno jurídicamente. El trato y comercio sociales se institucionalizan más bien en las formas de una eticidad tradicional, y no en términos legales. Esta situación sólo cambia con las sociedades modernas.

En éstas, con la diferenciación de la economía a través del medio dinero, surge un sistema de acción éticamente neutralizado que se institucionaliza *directamente* en las formas del derecho privado burgués. El sistema del trabajo social deja de depender de las instituciones de primer orden, las cuales, por su parte, quedan ahora garantizadas jurídicamente, y pasa a hacerlo directamente de las normas de derecho civil. En la medida en que las acciones se coordinan a través de un medio deslingüistizado como es el dinero, el marco normativo de las interacciones se viene abajo y éstas se transforman en transacciones entre sujetos jurídicos privados efectuadas con vistas al éxito. La transformación del derecho ligado a la tradición en un medio organizativo utilizable de forma racional con arreglo a fines, en un derecho coercitivo impuesto desde fuera y desconectado de motivos éticos, y en un instrumento de deslinde de ámbitos en que el individuo puede legítimamente moverse conforme a su propio arbitrio, la discutí más arriba bajo las rúbricas de positividad, legalismo y formalismo del derecho moderno; en el mismo contexto mostré que el derecho moderno encarna estructuras de conciencia que sólo pueden formarse en el nivel postconvencional de la conciencia moral. El sistema del derecho privado positivado, que en el ámbito de la economía, con la capacidad de generar estructuras

que este ámbito tiene, sustituye a las normas de la acción orientada al entendimiento respaldadas por la tradición, precisa de una continua actividad legislativa, de una administración de justicia profesionalizada y de una Administración compuesta por cuadros de formación jurídica que se ajuste en sus actuaciones a las vías legalmente estatuidas. Como el derecho civil pierde en buena medida el puesto de una metainstitución, dentro del propio sistema jurídico se establece un escalonamiento, funcionalmente equivalente, de instituciones de primer y segundo orden.

Allende la diferenciación entre derecho penal y derecho civil, ahora se separan también derecho privado y derecho público. Mientras que la sociedad civil queda institucionalizada como una esfera de competencia permanente y jurídicamente domesticada entre personas privadas que actúan estratégicamente, los órganos del Estado, organizados en términos de derecho público, constituyen un plano en el que puede restablecerse el consenso en casos de conflicto pertinaz. Esto explica por qué la problemática de la fundamentación se desplaza a la vez que se agudiza. Al positivizarse el derecho, los caminos de la legitimación se dilatan. La legalidad de las decisiones, la cual se mide por la observancia de procedimientos formalmente inobjetables, descarga al sistema jurídico de una problemática, como es la de fundamentación, que recorre e impregna al derecho tradicional. Mas de otro lado, esta problemática no tiene más remedio que agudizarse cuando, como es ahora el caso, la necesidad de justificar y la posibilidad de criticar las normas jurídicas no representan sino el reverso de su positividad: el principio de positivización (*Satzungsprinzip*) y el principio de fundamentación se exigen mutuamente. El sistema jurídico precisa *en conjunto* de un anclaje en instituciones básicas capaces de legitimarlo. En el Estado constitucional burgués éstos son, principalmente, los derechos fundamentales y el principio de la soberanía popular; en ellas se encarnan estructuras postconvencionales de la conciencia moral. Son ellas las que, junto con los fundamentos práctico-morales del derecho civil y penal, constituyen los puentes entre una esfera jurídica amoralizada y reducida a exterioridad, por un lado, y una moral desinstitucionalizada y reducida a interioridad, por el otro.

He esbozado muy a grandes trazos dos etapas de la evolución del derecho y de la moral para mostrar que el paso a la concepción convencional y postconvencional del derecho y de la moral

satisface condiciones *necesarias* para el nacimiento del marco institucional de las sociedades de clases de tipo político y económico, respectivamente. Entiendo esta relación en el sentido de que sólo pueden establecerse nuevos niveles de diferenciación sistémica cuando la racionalización del mundo de la vida ha alcanzado un nivel correspondiente. Pero entonces hay que explicar por qué la evolución hacia el universalismo en el derecho y la moral, *a la vez que* expresa una racionalización del mundo de la vida, también posibilita nuevos niveles de integración. La explicación puede obtenerse analizando las dos tendencias *contrapuestas* que se imponen en el plano de las interacciones y de las orientaciones de acción a medida que avanza la «generalización de los valores».

[5] Por «generalización de los valores» entiende Parsons la tendencia consistente en que las orientaciones valorativas que institucionalmente se exigen a los actores se hacen cada vez más generales y formales en el curso de la evolución. Esta tendencia se sigue con necesidad estructural de una evolución moral y jurídica que, como hemos visto, desplaza a niveles cada vez más abstractos el aseguramiento del consenso previsto para los casos de conflicto. Bien es verdad que ni siquiera los sistemas de interacción más simples funcionan sin un cierto grado de orientaciones de acción *generalizadas*. En toda sociedad se plantea el problema básico de la coordinación de la acción: ¿cómo logra *ego* que *alter* prosiga una interacción en la forma deseada?, ¿cómo evita un conflicto que interrumpa la secuencia de la acción? Si partimos de interacciones simples en el marco de la práctica comunicativa y nos preguntamos por los *motivos generalizados* que pueden mover a *alter* a aceptar *globalmente* las ofertas de interacción de *ego*, nos topamos con elementos triviales que no están ligados a ningún presupuesto especial: con el prestigio de que *ego* goza y con la influencia que ejerce. Cuando una persona prestigiosa o influyente emprende algo, puede contar con un anticipo de confianza que llegado el caso da sus frutos en una disponibilidad de los demás a asentir y a seguirle, disponibilidad que *va más allá* de esta o aquella situación particular. Podemos también decir: al prestigio de que algunas personas gozan corresponden las orientaciones de acción generalizadas del resto de los participantes en la interacción.

En las sociedades primitivas jerarquizadas el prestigio y la

influencia configuran la estructura social. El anticipo de confianza se transfiere de las personas a los grupos. Esa disponibilidad a aceptar, que trasciende esta o aquella situación concreta, se hace ahora extensiva a los grupos de descendencia dominantes; los miembros de los grupos de *status* más alto encuentran obediencia para expectativas de comportamiento que ya no necesitan venir respaldadas por su *status* personal. En las sociedades políticamente constituidas, la autoridad ligada al cargo que el príncipe ostenta, amplía el espacio para orientaciones de valor generalizadas; éstas se desligan, en ámbitos de acción relevantes, de las relaciones particulares de parentesco. La disponibilidad a asentir y a prestar seguimiento ya no está referida primariamente a las familias influyentes, sino a la autoridad legal del Estado. La dominación política significa la competencia de imponer decisiones sobre la base de normas vinculantes. El orden estatal es legítimo en la medida en que se funda en la lealtad de los ciudadanos a la ley. Este deber de obediencia frente a quienes ostentan los cargos es menos particularista que la disponibilidad a prestar seguimiento a los miembros de una capa dirigente. Finalmente, la sociedad civil moderna exige un nivel aún más elevado de generalización de los valores. En la medida en que la eticidad tradicional se escinde en moralidad y legalidad, para el ámbito de las relaciones privadas se exige la aplicación autónoma de principios universales, y para la esfera profesional la obediencia al derecho positivamente estatuido. Y mientras que en el origen los motivos de los agentes son controlados por las orientaciones valorativas concretas propias de los roles de parentesco, la generalización de motivos y valores llega finalmente tan lejos, que la *obediencia abstracta al derecho* es la única condición normativa que el actor ha de cumplir en los ámbitos de acción formalmente organizados.

Pues bien, esta tendencia a la generalización de los valores desata en el plano de la interacción dos tendencias contrapuestas. Cuanto más progresa la generalización de motivos y valores, tanto más desligada queda la acción comunicativa de patrones normativos de comportamiento concretos y recibidos. Con esta desconexión, la carga de la integración social se desplaza de manera cada vez más neta del consenso de base religiosa hacia los procesos lingüísticos de formación de consenso. Este cambio de polaridad en la coordinación de la acción, coordinación que en adelante ha de estribar sobre el mecanismo del entendimiento,

hace que cada vez aparezcan con más puridad las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento. En este aspecto, la generalización de los valores es una condición necesaria para el desencantamiento del potencial de racionalidad que la acción comunicativa comporta. Lo cual es razón bastante para entender la evolución de la moral y del derecho, de la que la generalización de los valores depende, como un aspecto de la racionalización del mundo de la vida.

Mas, por otro lado, la emancipación de la acción comunicativa respecto a orientaciones particulares de valor implica simultáneamente la separación entre acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento. Con la generalización de motivos y valores queda expedito el camino para la formación de subsistemas de acción racional con arreglo a fines. Sólo cuando se diferencian contextos de acción estratégica puede la coordinación de la acción quedar asentada sobre medios de comunicación deslingüistizados. Y así, mientras que la moral, ahora desinstitucionalizada e interiorizada, a la postre sólo liga ya la regulación de los conflictos de acción a la idea de un desempeño (*Einlösung*) discursivo de pretensiones de validez normativas, es decir, a los procedimientos y presupuestos de la argumentación moral, el derecho coactivo, vaciado de contenidos morales, impone un aplazamiento de la legitimación, que posibilita el control de la acción social a través de medios sistémicos.

En esta polarización se refleja el desacoplamiento de integración sistémica e integración social. Este desacoplamiento presupone en el plano de la interacción una diferenciación no sólo entre acción orientada al éxito y orientada al entendimiento, sino también entre los correspondientes *mecanismos de coordinación de la acción,* según sea la forma en que ego mueve a alter a proseguir la interacción y la base sobre que se forman las orientaciones de acción generalizadas de alter. Sobre la base de unas orientaciones de acción cada vez más generalizadas se teje una red cada vez más tupida de interacciones que escapan a un control normativo directo y que tienen que ser coordinadas *por otras vías.* Para satisfacer esta creciente necesidad de coordinación puede echarse mano, o bien del entendimiento lingüístico, o bien de mecanismos de descarga que reducen las expensas en comunicación y los riesgos de disentimiento. En el curso de la diferenciación entre acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento se forman *dos tipos de mecanismos de descarga,*

y ello en forma de *medios de comunicación* que, o bien *condensan,* o bien *sustituyen* al entendimiento lingüístico. Ya nos hemos topado con el prestigio y la influencia como generadores primitivos de disponibilidad a prestar seguimiento; de ellos arranca la formación de medios.

El prestigio se atribuye más bien a la persona, la influencia al flujo mismo de la comunicación. Aunque el prestigio y la influencia son magnitudes interdependientes —el prestigio crea más influencia y la influencia proporciona un mayor prestigio—, podemos separarlos analíticamente, habida cuenta, sobre todo, de sus fuentes. En el caso más simple, el prestigio se basa en atributos de la personalidad; y la influencia, en los recursos de que se dispone. El catálogo de las propiedades relevantes para el prestigio incluye, así la fuerza física y el atractivo corporal como las habilidades práctico-técnicas, la capacidad intelectual y lo que he llamado responsabilidad o capacidad del sujeto que actúa comunicativamente de dar razón de sus actos (*Zurechnungsfähigkeit*). Entiendo por tal la fuerza de voluntad, la credibilidad y la fiabilidad, es decir, virtudes cognitivas, expresivas y práctico-morales de una acción orientada conforme a pretensiones de validez. Por otro lado, las dos fuentes más importantes de influencia son las posesiones y el saber. La expresión 'saber' la utilizo en un sentido lato, que cubre todo aquello que puede ser adquirido, así por aprendizaje como por apropiación de la tradición cultural, extendiéndose dicha apropiación tanto a los elementos cognitivos de la cultura como a sus elementos concernientes a la integración social, lo que a su vez quiere decir: a sus elementos expresivos y práctico-morales.

La disponibilidad generalizada de alter a aceptar las ofertas de interacción de ego puede hacerse derivar de las distintas fuentes del prestigio e influencia de éste, que pueden consistir, o bien en vinculaciones motivadas *empíricamente,* es decir, generadas por incitación o intimidación, en el caso de la fuerza física, del atractivo corporal, de las habilidades cognitivo-instrumentales y de la capacidad de movilizar riqueza, o bien en una confianza *motivada racionalmente,* esto es, basada en un acuerdo fundado, en el caso de una señalada capacidad de la persona de responder de sus actos en la interacción, o en el caso del saber de que una persona dispone. Para la disponibilidad a la aceptación, inducida por el prestigio y la influencia, se obtiene entonces la siguiente clasificación:

Prestigio e influencia / Motivación	Atributos	Recursos
Empírica	*Fuerza*: temor ante la posibilidad de un castigo, atracción ante la posibilidad de protección *Habilidades cognitivo-instrumentales*: incitación mediante expectativas de éxito *Atractivo corporal*: vinculación sentimental	Posesiones: incitación mediante expectativas de recompensas
Racional	*Seriedad y responsabilidad personales*: confianza en la *autonomía* del otro	*Saber*: confianza en el saber válido

Fig. 27. Fuentes de disponibilidad generalizada a la aceptación

Este esquema no tiene ninguna pretensión sistemática; se trata simplemente de ilustrar cómo las fuentes del prestigio y de la influencia *comportan* virtualmente una diferenciación por las líneas de una vinculación motivada empíricamente y de una confianza motivada racionalmente. O bien *alter* acepta la oferta de *ego* orientándose por los castigos y recompensas que *ego* pueda repartir, o bien lo hace porque confía en que *ego* dispone del saber necesario y es lo bastante responsable como para garantizar el desempeño discursivo de las pretensiones de validez que plantea en la comunicación.

Ahora bien: en un nivel inmediatamente superior, el problema de aliviar las expensas en comunicación y de reducir los riesgos de disentimiento puede resolverse, no ya por la vía de las disponibilidades a asentir y a prestar seguimiento inducidas por el prestigio y la influencia y de los efectos *generadores de estructuras* que en ocasiones éstos tienen, sino por la vía de una generalización del prestigio y de la influencia mismos. Así se forman los *medios de control.*

Condición para la formación de medios es la diferenciación de las fuentes de influencia, en especial una separación entre los

vínculos de base empírica y las diversas formas de confianza motivada racionalmente. *Medios como el dinero y el poder* arrancan de vinculaciones motivadas empíricamente, mientras que las *formas generalizadas de comunicación* como son, por ejemplo, la reputación profesional o el «compromiso valorativo», es decir, el liderazgo práctico-moral, se basan en determinadas clases de confianza de motivación básicamente racional.

Esta diferencia de tipos podemos aclarárnosla de la siguiente forma: la práctica comunicativa cotidiana está inserta, como hemos visto, en el contexto de un mundo de la vida que viene definido por tradiciones culturales, órdenes legítimos e individuos socializados. Las faenas interpretativas que se desarrollan en ese contexto se nutren del anticipo o adelanto de consenso que el propio mundo de la vida supone [86]. Ahora bien: a medida que progresa la generalización de motivos y valores, el potencial de racionalidad del entendimiento lingüístico se actualiza y se reducen las zonas de lo aproblemático. La creciente coerción a la racionalidad que el mundo de la vida, cuando queda problematizado, ejerce sobre el mecanismo del entendimiento, eleva la necesidad de entendimiento, con lo cual aumentan las expensas en interpretación y el riesgo de disentimiento (potenciado éste ahora por la ejercitación de las capacidades de crítica). Estas sobrecargas y peligros son los que los medios de comunicación se cuidan de absorber. Ciertamente que el funcionamiento de estos medios se distingue según que *acaparen* la formación lingüística del consenso por medio de una *especialización* en determinados aspectos de validez y de una *jerarquización* de los procesos de entendimiento, o que desconecten la coordinación de la acción de la *formación lingüística de consenso,* neutralizándola frente a la alternativa de acuerdo o de falta de entendimiento.

Este cambio en la coordinación de la acción, de la que se hacen cargo ahora medios de control en lugar del lenguaje, significa una desconexión de la interacción con respecto a los contextos del mundo de la vida. Medios como el dinero y el poder

86 «En el caso normal no hace falta tematizar las bases de la convivencia ni las condiciones de su continuidad, no es menester justificar las acciones ni hay que empezar creando los motivos ni tampoco hace falta exhibirlos. Las problematizaciones y tematizaciones no están nunca excluidas, siempre son posibles; pero esta posibilidad inactual basta por lo común como base de la interacción; cuando nadie echa mano de ella todo está en orden.» LUHMANN (1975 e), 70.

arrancan de vinculaciones cuya motivación es empírica; codifican un trato «racional con arreglo a fines» con masas de valor susceptibles de cálculo y posibilitan el ejercicio de una influencia estratégica generalizada sobre las decisiones de los otros participantes en la interacción en un movimiento de elusión y rodeo de los procesos de formación lingüística del consenso. Como no solamente simplifican la comunicación lingüística, sino que la sustituyen por una generalización simbólica de perjuicios y resarcimientos, el contexto del mundo de la vida en que siempre están insertos los procesos de entendimiento queda desvalorizado y sometido a las interacciones regidas por medios: el mundo de la vida ya no es necesario para la coordinación de las acciones.

Los subsistemas sociales que se diferencian a través de tales medios pueden independizarse frente a un mundo de la vida reducido ahora a entorno del sistema. De ahí que desde la perspectiva del mundo de la vida este asentamiento de la acción sobre medios de control aparezca, lo mismo como un alivio de la necesidad de comunicación y una reducción de los riesgos que la comunicación comporta, que como un condicionamiento de las decisiones en un espacio de contingencias ampliado, y en este sentido como una *tecnificación del mundo de la vida.*

Tal efecto no puede tenerlo la generalización de aquel otro influjo que se basa en la confianza racionalmente motivada en la posesión de saber, sea éste de tipo cognitivo-instrumental o de tipo práctico-moral y práctico-estético. Cuando están de por medio la reputación o la autoridad moral, la coordinación de la acción tiene que efectuarse con ayuda de los recursos que ya nos resultan conocidos por la formación lingüística del consenso. Los medios de este tipo no pueden desconectar las interacciones del contexto de saber cultural compartido, normas vigentes y motivaciones imputables, que constituye el mundo de la vida, porque tienen que servirse de los recursos que caracterizan la formación lingüística del consenso. Esto explica también por qué tales medios no precisan de ninguna conexión retroalimentativa especial de tipo institucional con el mundo de la vida, y que, no obstante, dependan, por su parte, de la racionalización de ese mundo de la vida.

Un influjo cognitivamente especializado, como es, por ejemplo, la reputación científica, sólo puede formarse en la medida en que se diferencian esferas culturales de valor en el sentido de Weber, permitiendo una elaboración de la tradición cognitiva

exclusivamente bajo el aspecto de validez «verdad». Un influjo normativamente especializado, como es, por ejemplo, el liderazgo moral, sólo puede formarse en la medida en que la evolución moral y jurídica alcanza el nivel postconvencional, en que la conciencia moral, a través de controles internos del comportamiento, queda anclada en el sistema de la personalidad. Ambos tipos de influencia exigen, además, *tecnologías de la comunicación* que posibiliten la formación de una *opinión pública*. La acción comunicativa sólo puede quedar regida a través del influjo especializado, a través de medios como la reputación científica y el compromiso valorativo, en la medida en que las emisiones comunicativas aparezcan ya insertas desde su mismo origen en una red, mantenida siempre virtualmente presente, de contenidos comunicacionales, muy alejados en el tiempo y en el espacio ciertamente, pero accesibles en principio.

La escritura, la prensa y los medios electrónicos caracterizan las innovaciones evolutivamente significativas en este ámbito, técnicas con cuya ayuda los actos de habla se emancipan de las restricciones espacio-temporales que les impone su contexto y pueden ser recibidos en contextos multiplicados; el tránsito a las sociedades estatalmente organizadas se ve acompañado por la invención de la escritura; ésta sirve en su origen a fines administrativos y después a la literarización de una capa de estudiosos. Con ello surgen los roles de autor que puede dirigir sus manifestaciones a un público indeterminado, general; el papel de exegeta que prosigue una tradición por medio de la enseñanza y la crítica, y el papel de lector que con la elección de sus lecturas decide en cuál de las comunicaciones transmitidas quiere participar. La imprenta sólo desarrolla su significación cultural y política en las sociedades modernas. Comporta una remoción de barreras que limitan la acción comunicativa, remoción que se ha visto potenciada en el siglo XX por el desarrollo de los medios electrónicos de comunicación de masas.

Cuanto más descargan los medios de la necesidad de llegar a un consenso lingüístico, tanto más complejas se hacen las redes de las interacciones regidas por medios. Pero las dos clases de mecanismos de descarga fomentan *tipos diversos* de comunicación multiplicada. Los medios de comunicación deslingüistizados, como son el dinero y el poder, concatenan interacciones en el espacio y en el tiempo produciendo redes, cada vez más complejas, a las que no se puede mantener presentes en conjunto ni

pueden atribuirse a la responsabilidad de nadie. Pues si la capacidad de responder de las propias acciones significa, en efecto, que uno puede orientar su acción por pretensiones de validez susceptibles de crítica, entonces esa coordinación de la acción, desmundanizada y descolgada de todo consenso alcanzado comunicativamente, ya no ha menester de participantes en la interacción que sean capaces de responder de sus acciones en el sentido indicado. En cambio, aquellos medios de comunicación que, como la reputación o el compromiso valorativo, jerarquizan o condensan procesos de entendimiento, pero sin sustituirlos, sólo en primera instancia exoneran la interacción de la necesidad que ésta implica de tomar postura con un «sí» o con un «no» frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. Estos medios penden del desarrollo de tecnologías de la comunicación porque éstas *posibilitan la formación de espacios de opinión pública*, es decir, cuidan de que las redes de comunicación, por tupidas que sean, queden conectadas con la tradición cultural; en última instancia siguen dependiendo, pues, de la acción de sujetos capaces de responder de sus actos.

[6] En las tendencias contrapuestas que acabamos de caracterizar se perfila una polarización de dos tipos de mecanismos coordinadores de la acción y un amplio desacoplamiento de integración social e integración sistémica. Con los subsistemas diferenciados a través de los medios de control, los mecanismos sistémicos se crean sus propias estructuras sociales exentas de contenido normativo, que se yerguen por encima del mundo de la vida. Ciertamente que éstas quedan conectadas retroalimentativamente con la práctica comunicativa cotidiana a través de la institución básica que es el derecho civil. Ahora bien: del solo hecho de que la integración social y la integración sistémica queden ampliamente desacopladas no pueden inferirse aún dependencias lineales en una u otra dirección. Podemos representarnos las cosas de las dos maneras: las instituciones mediante las que quedan anclados en el mundo de la vida mecanismos de control tales como el dinero o el poder canalizan, o bien la influencia del mundo de la vida sobre los ámbitos de acción formalmente organizados, o, a la inversa, la influencia del sistema sobre los plexos de acción estructurados comunicativamente. En un caso actuarían como marco institucional que somete el mantenimiento del sistema a las restricciones normativas del mundo de la vida; en el otro, como la

«base» (en el sentido de Marx) que subordina el mundo de la vida a las coacciones sistémicas de la reproducción material y que de este modo lo mediatiza.

En teoría del Estado y en teoría de la Sociedad se han utilizado ambos modelos de pensamiento. Mientras que las teorías modernas del derecho natural podían pasar por alto, frente al problema de la reconstrucción racional del Estado, la legalidad propia de una sociedad civil estabilizada por la vía de autoajustes funcionales, los clásicos de la Economía Política se esforzaban en demostrar que los imperativos sistémicos armonizan en principio con las normas fundamentales de una comunidad que garantiza la libertad y la justicia. En forma de una crítica de la economía política Marx destruyó esta ilusión preñada de consecuencias prácticas. Mostró que las leyes de la producción capitalista de mercancías tienen la función latente de mantener una estructura de clases que hace mofa de los ideales burgueses. El mundo de la vida de las capas portadoras del capitalismo, que se autointerpreta en el derecho natural racional y en los ideales de la cultura burguesa en general, queda convertido en Marx en una superestructura sociocultural. Con la imagen de la base y la superestructura Marx da también expresión a la exigencia metodológica de trocar la perspectiva interna del mundo de la vida por una perspectiva externa desde la que, *a tergo*, puedan aprehenderse los imperativos sistémicos de la economía autonomizada que operan sobre el mundo de la vida burgués. Sólo en una sociedad socialista podría quedar rota, según Marx, la maldición que el sistema hace pesar sobre el mundo de la vida, podría quedar disuelta la dependencia de la superestructura respecto de la base.

En cierto modo es el reciente funcionalismo sistémico el que recoge la herencia del marxismo; la radicaliza y al mismo tiempo le quita su aguijón. Por una parte, la teoría de sistemas hace suya la idea de que las coacciones sistémicas de la reproducción material, a las que entiende como imperativos funcionales inherentes a la conservación del sistema social, penetran y agarran a través de las estructuras simbólicas del mundo de la vida. Pero, por otra, también quita al teorema de la base y la superestructura su aguijón crítico al convertir en una predecisión analítica lo que en realidad estaba pensado como diagnóstico empírico. Pues Marx había tomado de la teoría burguesa de la sociedad el presupuesto que hemos vuelto a encontrar en Durkheim, a saber:

que para una sociedad no puede ser indiferente el grado en que las formas de integración social, dependientes del consenso, quedan desplazadas y sustituidas por formas anónimas de socialización (*Vergesellschaftung*) efectuada en términos de integración sistémica. Pero un planteamiento teórico, como es el de la teoría de sistemas, que sólo concibe el mundo de la vida como un subsistema más entre otros subsistemas regidos anónimamente, se priva de esta distinción. La teoría de sistemas trata la integración social y la integración sistémica como equivalentes funcionales, renunciando así al criterio de la racionalidad comunicativa. Y sin ese criterio, los aumentos de complejidad obtenidos *a costa* del mundo de la vida racionalizado no pueden ser ya identificados *como* tales costos. La teoría de sistemas carece de medios analíticos con que plantear las cuestiones que Marx había incluido *también* en su metáfora de la base y la superestructura y que Weber replanteó a su modo al preguntarse por la paradoja de la racionalización social. A nosotros esas cuestiones se nos plantean en la forma de si la racionalización del mundo de la vida no se torna paradójica con el tránsito a la sociedad moderna: el mundo de la vida racionalizado posibilita la aparición y aumento de subsistemas cuyos imperativos autonomizados reobran destructivamente sobre ese mismo mundo de la vida.

Voy a inspeccionar primero los medios conceptuales con que formular de manera más precisa esta hipótesis. La suposición de una mediatización del mundo de la vida se refiere a fenómenos de interferencia que se presentan cuando sistema y mundo de la vida se han diferenciado entre sí hasta el punto de que pueden reobrar el uno sobre el otro. La mediatización del mundo de la vida se efectúa en y con las estructuras del mundo de la vida; no pertenece a los procesos tematizables *dentro* del mundo de la vida; de ahí que no pueda inferirse ni de los componentes de la tradición ni de los contenidos de la comunicación, es decir, del saber intuitivo de los miembros del mundo de la vida. Pero, por otra parte, tampoco resulta accesible desde la perspectiva externa propia de la teoría de sistemas. Pues aunque se efectúe contraintuitivamente y no pueda ser percibida sin más desde la perspectiva interna del mundo de la vida, donde se refleja es en las condiciones formales de la acción comunicativa. El desacoplamiento de integración social e integración sistémica sólo significa, por de pronto, una diferenciación entre diversos tipos de coordinación de la acción, coordinación que se cumple, o bien a

través del consenso de los participantes, o bien a través de nexos funcionales de la acción. Los mecanismos de la integración sistémica operan sobre los efectos de la acción. Mientras penetren a través de las orientaciones de la acción sin hacerse sentir subjetivamente, no tienen por qué tocar en su estructura a los contextos de acción de integración social de los que se sirven parasitariamente; este tipo de entrelazamiento de integración social e integración sistémica es el que hemos postulado para el nivel evolutivo que representan las sociedades primitivas. Otra cosa es lo que acontece cuando la integración sistémica ataca a las formas de integración social; también en este caso se trata de nexos funcionales que permanecen latentes, pero la no percepción subjetiva de las coacciones sistémicas que *instrumentalizan* la estructura comunicativa del mundo de la vida cobra el carácter de una ilusión, de una conciencia objetivamente falsa. Los ataques del sistema al mundo de la vida, que alteran la estructura de los plexos de acción de grupos socialmente integrados, tienen que permanecer ocultos. Las coacciones dimanantes de la reproducción que instrumentalizan al mundo de la vida sin menguar la apariencia de autarquía de ese mundo tienen, por así decirlo, que ocultarse en los poros de la acción comunicativa. El resultado de ello es una *violencia estructural* que, sin hacerse manifiesta como tal, se apodera de la forma de la intersubjetividad del entendimiento posible. La violencia estructural se ejerce a través de una restricción sistemática de la comunicación; queda anclada de tal modo en las condiciones formales de la acción comunicativa, que para los participantes en la comunicación la conexión de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo queda prejuzgada de forma típica. Para este *a priori* relativo del entendimiento voy a introducir, por analogía con el *a priori* cognoscitivo de la forma de objetividad (Lukács), el concepto de *forma de entendimiento.*

Lukács había definido las formas de objetividad como aquellos principios que a través de la totalidad social predeterminan también la forma en que los individuos se enfrentan con la naturaleza objetiva, con la realidad normativa y con su propia naturaleza subjetiva. Lukács habla de «formas de objetividad» apriórícas, porque, al moverse dentro del marco de la filosofía del sujeto, tuvo que partir de la relación básica entre sujeto cognoscente o agente y el ámbito de los objetos perceptibles o manipulables. Tras el cambio de paradigma efectuado por la teoría de

la comunicación, las propiedades formales de la intersubjetividad del entendimiento posible pueden ocupar el puesto de las condiciones de la objetividad de la experiencia posible. Las formas de entendimiento representan en cada caso un compromiso entre las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento y las coacciones impuestas por la reproducción, las cuales, como queda dicho, no resultan accesibles temáticamente dentro de un mundo de la vida dado. Las formas de entendimiento históricamente cambiantes constituyen, por así decirlo, las superficies de intersección que surgen allí donde las coacciones sistémicas de la reproducción material se interfieren, sin que se las advierta, en las formas de integración social, mediatizando así el mundo de la vida.

Voy a ilustrar primero el concepto de forma de entendimiento recurriendo a aquellas sociedades en que las imágenes religiosas y metafísicas del mundo cumplen funciones ideológicas *a)*, para extraer de ahí el punto de vista analítico que nos permita establecer una secuencia sistemática de formas de entendimiento *b)*.

a) En las sociedades organizadas estatalmente se plantea una necesidad de legitimación que, por razones estructurales, no podía aún darse en las sociedades primitivas. En las sociedades organizadas por parentesco el sistema institucional tiene un anclaje ritual, es decir, está anclado en una praxis que se interpreta a sí misma en narraciones míticas y que estabiliza desde sí y por sí misma su propia validez normativa. Por el contrario, la validez de las leyes en que se articula un orden político tiene que venir garantizada por el poder de sanción del príncipe. Mas la dominación política sólo puede ejercer una fuerza de integración social en la medida en que el empleo de medios de sanción no se base en la pura represión, sino en la autoridad inherente a un cargo que a su vez esté anclado en un orden jurídico. De ahí que las leyes necesiten del reconocimiento intersubjetivo de los ciudadanos, que tengan que ser legitimadas como justas. Con ello a la cultura le nace la tarea de justificar por qué el orden político existente en cada sazón *merece* ser reconocido. Mientras que las narraciones míticas interpretan y hacen inteligible una praxis ritual, pero permaneciendo ellas mismas ingrediente de esa praxis, las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, de origen profético, tienen la forma de doctrinas intelectualmente elabo-

rables que explican y justifican un orden de dominación política existente, en el marco del orden del mundo que ellas interpretan [87].

Esta necesidad de legitimación, de origen estructural, se torna particularmente apremiante con la organización estatal. Cuando se comparan las viejas civilizaciones con las sociedades primitivas fuertemente jerarquizadas resulta patente el aumento de la desigualdad social. En el marco de la organización estatal pueden quedar funcionalmente especificadas unidades de estructura distinta. Tan pronto como la organización del trabajo social pierde su conexión con las relaciones de parentesco, los recursos pueden movilizarse con más facilidad y combinarse con más eficacia. Pero esta ampliación de la reproducción material se paga al precio de la sustitución del sistema de estratificación familiar por una sociedad estratificada en clases. Lo que bajo aspectos sistémicos se presenta como una integración de la sociedad en el nivel de una reproducción material ampliada, desde el punto de vista de la integración social significa un *aumento de la desigualdad social*, de la explotación económica masiva y de la represión jurídicamente paliada de las clases dependientes. La historia de los delitos y las penas suministra indicadores inequívocos del alto grado de represión, al que hubieron de recurrir sin excepción todas las civilizaciones antiguas. Movimientos sociales que desde el punto de vista de la estructura social pueden analizarse como luchas de clases, aunque ellos no se entendieron como tales, amenazan la integración social. De ahí que las funciones de explo-

87 S. N. Eisenstadt, «Cultural Traditions and Political Dynamics: the Origins and Modes of Ideological Politics», *Brit. J. Soc.*, 32, 181, 155 ss.; ciertamente que las religiones universales aparecen relativamente tarde. En las sociedades anteriores a las «civilizaciones», que han alcanzado ya el nivel de la organización estatal, son menester, pues, otras bases legitimatorias. En este aspecto revisten interés especial las investigaciones de M. Bloch sobre los reinos del centro de Madagascar: M. Bloch, «The Disconection of Power and Rank as a Process», en S. Friedman y M. J. Rowland (eds.), *The Evolution of Social Systems*, Londres, 1977; Id., «The Past and the Present in the Present», *Man*, 1978, 278 ss. Bloch muestra que tanto determinados ritos como también las jerarquías sociales ritualmente aseguradas pueden utilizarse con fines legitimatorios en el tránsito desde las sociedades tribales estratificadas a las sociedades de clases organizadas estatalmente. La estructura jerárquica de las sociedades tribales superadas quedan como una fachada tras la que, por así decirlo, se esconden las estructuras de clase de los nuevos reinos estatalmente organizados.

tación y represión que, en el contexto sistémico de la reproducción material, cumple la autoridad vinculada al puesto que ostenta el señor y a los puestos que ostentan los miembros de las clases dominantes, se mantengan en el mayor grado de latencia posible. Las imágenes del mundo han de cumplir funciones ideológicas.

Max Weber mostró que las religiones universales están dominadas por un tema básico, por la cuestión de la legitimidad del desigual reparto de los bienes y de la fortuna entre los hombres. Las imágenes teocéntricas del mundo desarrollan teodiceas que transforman la necesidad de una explicación religiosa del dolor percibido como injusto en una necesidad individual de salvación y que de este modo logran darle salida. Las imágenes cosmocéntricas del mundo ofrecen soluciones equivalentes para el mismo problema. A las imágenes religiosas y metafísicas del mundo les es común una estructura dicotómica más o menos marcada, que les permite poner en relación el mundo sociocultural de la vida con un trasmundo. Este otro mundo que se encuentra *tras* el mundo visible del más acá o tras el mundo de los fenómenos representa un orden definitivo, un orden fuera de discusión; pues bien, si a las estructuras de las sociedades estratificadas en clases, se las consigue presentar como homologías de ese orden fundamental del mundo, tales imágenes del mundo pueden desempeñar entonces funciones ideológicas. Las religiones universales penetran simultáneamente la cultura popular y la cultura superior; deben su avasalladora eficacia a la circunstancia de que con un mismo conjunto de afirmaciones y promesas pueden hacer frente a esa necesidad de justificación simultáneamente a muy distintos niveles de la conciencia moral.

Pero a primera vista es un enigma cómo esa interpretación ideológica del mundo y de la sociedad pudo mantenerse *contra la evidencia* de injusticias tan bárbaras. Las coacciones de la reproducción material no hubieran podido apoderarse de forma tan brutal de los mundos de la vida específicos de las distintas capas sociales que integran las sociedades organizadas estatalmente si la tradición cultural no hubiera estado inmunizada contra experiencias disonantes. Y esta inmunidad puede explicarse, a mi entender, recurriendo a las restricciones estructurales de la comunicación. Aunque las imágenes religioso-metafísicas del mundo ejercieron una gran fuerza de atracción sobre las capas intelectuales; aunque desafiaron los esfuerzos hermenéuticos de

muchas generaciones de maestros, de teólogos, de laicos cultos, de predicadores, de mandarines, de burócratas, de ciudadanos, etcétera; aunque fueron reestructuradas argumentativamente, puestas en forma dogmática, y sistematizadas y racionalizadas a partir de sus propios temas, los conceptos religiosos y metafísicos se movían todavía en el plano de unas pretensiones de validez aún no diferenciadas, en el que el potencial de racionalidad del habla permanece sujeto a unas ligaduras más fuertes que en la práctica cotidiana trivial aún no elaborada intelectualmente. Debido a esa fusión de aspectos de validez ónticos, normativos y expresivos, y en virtud del afianzamiento, cultualmente asegurado, de la correspondiente actitud reverencial, los conceptos fundamentales que constituyen, por así decirlo, los soportes de la carga legitimatoria de las imágenes del mundo en su función ideológica están inmunizados contra objeciones que se encuentran ya plenamente al alcance cognitivo de la comunicación cotidiana. Esta inmunización se logra porque la separación institucional entre los ámbitos de acción de lo sacro y lo profano cuida de que los fundamentos de la tradición no sean tematizados por el sitio que no se debe: dentro del ámbito de lo sacro la comunicación permanece sistemáticamente *restringida* por falta de diferenciación de las esferas de validez, esto es, *en virtud de las propias condiciones formales del entendimiento posible* [88].

[88] De un planteamiento en términos de teoría de la comunicación se sirve también M. Bloch para explicar las funciones ideológicas de los actos heredados del período de organización tribal. El formalismo en virtud del cual la praxis ritual puede encaramarse a tales funciones, puede caracterizarse, como las siguientes contraposiciones demuestran, por propiedades típicas de las restricciones de la comunicación:

«*Actos de habla cotidianos*	*Actos de habla formalizados*
Elección del tono de voz	Patrones fijos de tono de voz
Elección de la entonación	Estricta limitación en la elección de la entonación
Puede hacerse uso de todas las formas sintácticas	Quedan excluidas algunas formas sintácticas
Puede hacerse uso de todo el vocabulario	Vocabulario parcial
Flexibilidad en la secuenciación de los actos de habla	Rigidez en la secuenciación de los actos de habla

En las sociedades estatalmente organizadas, el modo de legitimación se basa, pues, en una forma de entendimiento que limita sistemáticamente las posibilidades de comunicación por falta de diferenciación entre las distintas pretensiones de validez. Más arriba hemos establecido una jerarquización de las imágenes del mundo míticas, religioso-metafísicas y modernas según el grado de decentración de la comprensión del mundo que posibilitan. De forma análoga podemos ordenar también las orientaciones de acción, y los ámbitos de acción que esas orientaciones determinan, según el grado de diferenciación de los aspectos de validez, para acercarnos así al *a priori* relativo que representa la forma de entendimiento dominante en cada caso. Ciertamente que en estas *formas de la intersubjetividad del entendimiento posible* las estructuras de la imagen del mundo dominante no se reflejan simétricamente: los sistemas de interpretación establecidos no impregnan con la misma intensidad todos los ámbitos de acción. Como queda dicho, en las sociedades organizadas estatalmente la forma de entendimiento debe su fuerza inmunizadora a un peculiar desnivel entre dos ámbitos de acción, que puede describirse en términos estructurales: los orientaciones de acción sacras gozan de una mayor autoridad frente a las profanas, aun cuando en el ámbito de lo sacro las esferas de validez estén menos diferenciadas y también se haga menor uso del potencial de racionalidad que en los ámbitos profanos.

b) Con el fin de llevar a cabo un estudio sistemático de las formas de entendimiento voy a distinguir cuatro ámbitos de acción: [1] el ámbito de la praxis cultual, [2] el ámbito de acción en que los sistemas de interpretación religiosa mantienen una fuerza de orientación inmediata para la práctica cotidiana, y, finalmente, los ámbitos de acción profanos, en que el acervo cultural de saber es utilizado para [3] la comunicación y para [4] la actividad teleológica, sin que las estructuras de las imá-

No son muchas las ilustraciones que se toman de un cuerpo fijo de paralelos aceptados	Las ilustraciones sólo se toman de ciertas fuentes limitadas, p. e. las escrituras, los proverbios
No se adoptan conscientemente reglas estilísticas	Se aplican conscientemente reglas estilísticas en todos los niveles.»

(M. Bloch, «Symbols, Song, Dance and Features of Articulation», *Arch. Europ. Sociol.*, 15, 1974, 55 ss.)

genes del mundo se impongan de forma inmediata en las orientaciones de acción.

Incluyendo [1] y [2] en la esfera de acción sacra, evito las dificultades que se siguen de la supersimplificadora división de Durkheim.

Las prácticas mágicas que ejercitan los individuos fuera de la comunidad de culto no pueden asignarse, como Durkheim propone, al ámbito profano; la práctica cotidiana se ve impregnada, en un ancho frente, por ceremonias que en modo alguno pueden entenderse en términos utilitaristas. No tiene, pues, mucho sentido limitar el ámbito de lo sacro a la práctica cultual, sino que hay que hacerlo extensivo a la clase de todas las acciones a las que subyacen patrones de interpretación religiosa [89].

Por lo demás, existen relaciones internas entre la estructura de las imágenes del mundo y el tipo de acciones cultuales: al mito responde una praxis *ritual* (y los sacrificios) de los miembros de la tribu; a las imágenes religioso-metafísicas del mundo una praxis *sacramental* (y las oraciones) de la comunidad, y, finalmente, a la «religión» que representa el humanismo culto de principios del mundo moderno la reactualización *contemplativa* de las obras de arte auráticas. A lo largo de esta línea la praxis cultual va quedando «desencantada» en el sentido de Weber; pierde el carácter de coacción a la divinidad, cada vez se ve menos acompañada de la conciencia de que el poder divino pueda ser forzado a algo [90].

[89] Así también MAIR (1972), 229: «De hecho la distinción de Leach entre lo técnico y lo ritual —entre actos que nosotros, como observadores con algún conocimiento de los principios científicos, podemos ver que consiguen los fines que pretenden y aquellos que no los consiguen—, aunque no es la misma que la distinción de Durkheim entre lo sagrado y lo profano, es, empero, una distinción que todos los antropólogos han hecho al distinguir entre el campo mágico y religioso y el campo de la vida diaria. Tal como nosotros lo vemos, existe un aspecto de la vida en el que las personas tratan de conseguir fines, los cuales, o bien no son accesibles por ninguna acción humana, o no son accesibles con los medios que se están utilizando. En tal caso se supone que se está recabando la ayuda de seres o fuerzas que nosotros consideramos que quedan fuera del curso de la naturaleza tal como nosotros lo entendemos y que, por tanto, llamamos sobrenaturales. A este campo de actividad pertenecen tanto lo religioso como lo mágico.»

[90] Sobre la contraposición entre práctica ritual y práctica sacramental, cfr. M. DOUGLAS, *Natural Symbols*, Londres, 1973, 28: «El ritualismo se caracteriza por la preocupación por manejar correctamente los símbolos eficaces y por pronunciar en el orden correcto las palabras pertinentes. Cuando comparamos los sacramentos con la magia han de tenerse en cuenta dos maneras de ver las cosas. Por un lado, la doctrina oficial y por otro la forma popular que esa doctrina adopta. Desde el primer punto de vista, el teólogo cristiano puede limitar la eficacia de los sacramentos a la actuación interna de la gracia en el alma. Pero por medio de esta actuación es posible que cambien los sucesos externos, ya que las decisiones tomadas por una persona en estado de gracia es presumible que difieran de las acciones de otras personas. La eficacia sacramental opera internamente; la eficacia mágica opera externamente.»

Dentro del ámbito de acción profano distingo entre comunicación y actividad teleológica; parto de que estos dos aspectos pueden separarse en la práctica cotidiana, aun allí donde todavía no se han diferenciado los correspondientes *tipos* de acción (ni mucho menos *ámbitos* de acción que vengan determinados por uno de esos tipos). Para el ámbito sacro la distinción entre comunicación y actividad teleológica no es relevante. Por eso considero condenada al fracaso la propuesta de contraponer desde ese punto de vista el culto religioso y la praxis mágica [91].

El paso siguiente consiste en ordenar en términos lógico-evolutivos la praxis que se ejercita en los distintos ámbitos de acción, según *el grado de diferenciación de los aspectos de validez*; en un extremo de la escala tenemos la praxis ritual, en el otro la práctica de la argumentación. Si además tenemos en cuenta que entre los ámbitos de acción sagrado y profano se da un gradiente de autoridad y de racionalidad, en sentidos opuestos, disponemos de los puntos de vista relevantes para establecer una secuencia sistemática de formas de entendimiento. El esquema que sigue presenta cuatro formas de entendimiento ordenadas en la línea de una liberación progresiva del potencial de racionalidad que comporta la acción comunicativa. Los campos [1-2] y [3-4] caracterizan la forma de entendimiento de las sociedades arcaicas, los campos [5-6] y [7-8] la forma de entendimiento de las sociedades organizadas políticamente, los campos [9-10] y [11-12] la forma de entendimiento de las sociedades de comienzos del mundo moderno (fig. 28). Valiéndome del caso de la forma de entendimiento arcaica [1-4], voy a explicar algo más por menudo los sentidos contrarios del desnivel de autoridad y racionalidad que se da entre el ámbito de acción sacro y el ámbito de acción profano; para las formas de entendimiento típicas de las sociedades organizadas políticamente [5-8] o de

[91] MAIR (1972), 229.

Ambitos de acción / Diferenciación de esferas de validez	*Sagrado*		*Profano*	
	Praxis cultual	Imágenes del mundo rectoras de la praxis	Comunicación	Actividad teleológica
Confusión de nexos de validez y nexos causales: actitud realizativo-instrumental	1. Rito (Institucionalización de la solidaridad social)	2. Mito	—	—
Diferenciación entre nexos de validez y nexos causales: actitud orientada al éxito vs. actitud orientada al entendimiento	5. Sacramento/oración (Institucionalización de vías de salvación y conocimiento)	6. Imágenes religiosas y metafísicas del mundo	3. Acción comunicativa ligada en términos particularistas, y con orientaciones de validez de tipo holístico	4. Actividad teleológica como componente de roles orientados a la solución de tareas (utilización de hallazgos técnicos)
Diferenciación de pretensiones de validez específicas en el plano de la acción: actitud objetivante vs. actitud expresiva vs. actitud de conformidad con las normas	9. Actualización contemplativa del arte aurático (institucionalización del goce del arte)	10. Etica religiosa de la intención, derecho natural racional, religión civil	7. Acción comunicativa regulada por normas, con tratamiento argumentativo de las pretensiones de verdad	8. Actividad teleológica organizada a través del poder legítimo (utilización de un saber especializado, enseñable y ligado a la práctica de oficios)
Diferenciación de pretensiones de validez específicas en el plano del discurso: acción comunicativa vs. discurso	—	—	11. Acción comunicativa, liberada de contextos normativos, con institucionalización de la crítica	12. Actividad teleológica como acción racional con arreglo a fines éticamente nautralizada (utilización de tecnologías y estrategias de carácter científico)

Fig. 28. Formas de entendimiento

las sociedades de comienzos del mundo moderno habrá de bastar con un somero comentario.

ad 1 y 2) Un comportamiento ritualizado lo observamos ya en las sociedades de vertebrados; incluso es probable que en el campo de transición entre las sociedades de primates y las sociedades paleolíticas, la integración social discurriera de modo muy principal por las vías de esas formas de comportamiento fuertemente ritualizadas que más arriba hemos incluido entre las acciones mediadas por símbolos. Sólo con la transformación de los sistemas primitivos de gritos en un lenguaje gramaticalmente regulado, proposicionalmente diferenciado, se alcanza el estado sociocultural de partida en que el *comportamiento ritualizado* se transforma en acción *ritual* —el lenguaje abre, por así decirlo, la cara interna del rito. De ahora en adelante no necesitamos contentarnos con *describir* el comportamiento ritualizado por sus características observables y por las funciones que hipotéticamente le suponemos; sino que podemos tratar también de *entender* los rituales, en la medida en que se han conservado residualmente y nos son conocidos por estudios de campo.

Al observador moderno le impresiona la praxis ritual por su carácter extremadamente irracional. Aquellos aspectos de la acción que en estado de vigilia nosotros hoy no tenemos más remedio que mantener separados quedan fundidos en un mismo acto. El momento de actividad teleológica se hace visible en la finalidad misma de la práctica ritual de provocar mágicamente determinados estados en el mundo; el momento de acción regulada por normas se hace visible en el carácter imperativo que irradian los poderes a la vez fascinantes y terroríficos que el ritual invoca. El momento de acción expresiva se hace especialmente visible en las manifestaciones estandarizadas de sentimientos, que las ceremonias rituales comportan; y finalmente, tampoco falta el momento de lo asertórico, en la medida en que la praxis ritual sirve a la exposición y repetición de procesos ejemplares o de escenas originales narradas en términos míticos.

Ciertamente que la praxis ritual pertenece ya a una forma de vida sociocultural, en que con el habla gramatical ha surgido una forma superior de comunicación. El lenguaje rompe la unidad que forman los aspectos teleológicos, normativos, expresivos y cognoscitivos de la acción. Mas en cualquier caso el pensamiento mítico protege a la praxis ritual de las tendencias disolventes que

(con la diferenciación de la acción orientada al éxito y de la orientada al entendimiento, y la transformación del comportamiento adaptativo en actitud teleológica) aparecen en el nivel del lenguaje. El mito mantiene unidos en el plano de la interpretación esos mismos aspectos que en el plano de la práctica aparecen fusionados en el ritual. Una interpretación del mundo que confunde nexos internos de sentido con nexos objetivos externos, que confunde validez con eficacia empírica, logra evitar que en la praxis ritual se desgarre ese tejido constituido por una inextricable mezcla de comunicación y actividad teleológica. Así se explica que la práctica ritual coexista con contextos cotidianos de cooperación en que las acciones teleológicas se coordinan conforme a criterios de eficiencia en el marco del sistema de roles de la familia. Las experiencias recolectadas en la práctica cotidiana son elaboradas en el seno del mito y puestas en conexión con las explicaciones narrativas del orden del mundo y de la sociedad. En este sentido el mito hace de puente entre esos dos ámbitos de acción.

Analizando las estructuras formales de las orientaciones de acción puede reconocerse el gradiente de racionalidad que se da entre los ámbitos de acción sagrado y profano. Núcleo del ámbito de acción sagrado es la praxis ritual, la cual se caracteriza, como hemos visto, por la fusión de actividad teleológica y comunicación, de actitudes orientadas al éxito y actitudes orientadas al entendimiento. Esa praxis queda estabilizada por una comprensión del mundo que se expresa en forma narrativa, que se articula, pues, a nivel lingüístico, pero que categorialmente exhibe estructuras parecidas: en los conceptos fundamentales del mito se confunden todavía nexos de validez y nexos causales. Mas, por otra parte, la imagen mítica del mundo está abierta al flujo de experiencias provenientes del ámbito de acción profano. La praxis cotidiana se basa ya en la diferenciación entre aspectos de validez y aspectos de realidad.

ad 3 y 4) Sobre todo en los ámbitos de la producción y de la conducción de la guerra, se desarrolla una división del trabajo, que exige una acción orientada al éxito. También desde un punto de vista evolutivo es, por tanto, la eficacia el aspecto más temprano de la racionalidad de la acción. Ciertamente que el *know-how* depositado en las reglas técnicas y estratégicas no puede adoptar todavía la forma de un saber explicitado, ya que en

el plano de la acción comunicativa apenas si pueden aislarse aún pretensiones de verdad. En contraposición con la magia, la práctica cotidiana profana exige ya una diferenciación entre actitudes orientadas al éxito y actitudes orientadas al entendimiento, pero en la acción comunicativa las pretensiones de verdad, veracidad y rectitud debieron formar todavía un síndrome que sólo queda disuelto de forma metódica cuando con la escritura surge una capa de estudiosos que aprenden a componer textos y a reelaborarlos.

El espacio normativo con que cuenta la acción comunicativa queda limitado de forma relativamente estrecha por las relaciones particularistas de parentesco. Bajo el aspecto de cumplimiento de tareas especializadas las acciones cooperativas dirigidas a un propósito quedan insertas en una práctica comunicativa que, por su parte, sirve al cumplimiento de expectativas sociales de comportamiento estrictamente circunscritas. Y éstas dimanan a su vez de una estructura social que es considerada como ingrediente del orden del mundo que los mitos explican y que el ritual asegura. La interpretación mítica del mundo cierra el círculo entre los ámbitos de acción sagrado y profano.

ad 5 y 6) En cuanto se constituye un concepto holístico de validez, puede diferenciarse entre nexos internos de sentido y nexos reales externos sin que todavía sea posible, empero, una descriminación entre los distintos aspectos de validez. En esta etapa surgen, como mostró Max Weber, las imágenes religiosas y metafísicas del mundo. Sus conceptos básicos se muestran resistentes contra toda tentativa de separar los aspectos de lo verdadero, lo bueno, y lo perfecto. A estas imágenes del mundo responde una praxis sacramental con formas de oración o de ejercicio ascético y, en todo caso, con formas de una comunicación «desencantada» entre el creyente individual y el ser divino. Las imágenes del mundo tienen una estructura más o menos dicotómica; erigen un trasmundo y entregan el más acá desmitologizado o el mundo de los fenómenos ya desocializado a la jurisdicción de una práctica comunicativa cotidiana desencantada. En el ámbito de acción profano se forman estructuras que disuelven el concepto holístico de validez.

ad 7 y 8) En el plano de la acción comunicativa se disuelve el síndrome de pretensiones de validez. Los participantes no solamente diferencian ya entre actitud orientada al entendimiento y actitud orientada al éxito, sino también entre las distintas actitudes pragmáticas fundamentales. La comunidad estatalmente organizada, con instituciones jurídicas convencionales, tiene que basarse en la obediencia a la ley, es decir, en una actitud de conformidad con las normas en las que se articulan los órdenes legítimos. Los ciudadanos han de saber diferenciar esta actitud, aun dentro de la práctica cotidiana, de la actitud objetivante frente a la naturaleza externa y de la actitud expresiva frente a la propia naturaleza interna. La acción comunicativa puede liberarse en esta etapa de contextos particularistas, pero permanece ligada al espacio circunscrito por las normas de acción consagradas por la tradición. El manejo argumentativo de los textos trae ya a la conciencia las diferencias entre acción comunicativa y discurso, pero las pretensiones específicas de validez sólo quedan diferenciadas en el plano de la acción. Aún no aparecen formas de argumentación específicas para cada tipo de validez [92].

También la actividad teleológica alcanza un nivel de racionalidad más elevado. En cuanto pueden aislarse las pretensiones de verdad emerge la posibilidad de percibir la conexión interna entre la eficacia de las acciones orientadas al éxito y la verdad de enunciados de contenido empírico, y con ello de cerciorarse de *know-how* técnicos. De este modo el saber ligado a la práctica de los oficios puede adquirir forma objetiva y ser transmitido a través de la enseñanza. La actividad teleológica se desliga de los roles inespecíficos de la edad y del sexo. A medida que el trabajo social queda organizado a través del poder legítimo son las distintas actividades especializadas las que definen el contenido de los roles profesionales.

ad 9 y 10) Que las pretensiones de validez aún no están diferenciadas del todo en esta etapa es algo que queda de manifiesto en las tradiciones culturales de comienzos del mundo moderno. Ciertamente que se forman esferas culturales de valor autónomas, pero, por de pronto, sólo la ciencia queda institucionalizada inequívocamente, esto es, bajo el aspecto de una única pretensión de validez. El arte autonomizado mantiene su aura, y

92 En rigor, ni siquiera el discurso filosófico de los filósofos griegos se limita a la pretensión de verdad proposicional como pretensión de validez separada de las demás.

el disfrute del arte mantiene un carácter contemplativo; cosas ambas que el arte debe a su origen cultural. La «ética de la intención» (*Gesinnungsethik*) permanece íntimamente ligada al contexto de las creencias religiosas, aun cuando éstas se hayan convertido en creencias subjetivizadas; en el derecho natural racional las concepciones postconvencionales del derecho permanecen todavía conectadas con pretensiones de verdad, y constituyen el núcleo de lo que R. Bellah ha llamado la «religión civil». De modo que, aunque el arte, la moral y el derecho constituyen ya esferas de valor diferenciadas, aún no se desligan del todo del ámbito de lo sacro, y ello porque su evolución interna todavía no está regida en cada uno de los casos de manera inequívoca por una sola pretensión de validez específica. Por otro lado, las formas modernas de religiosidad abandonan su pretensión dogmática básica. Destruyen los trasmundos religioso-metafísicos y ya no oponen dicotómicamente el más acá profano a una trascendencia, o el mundo de los fenómenos a una realidad esencial subyacente. Y de esta forma, los ámbitos de acción profanos pueden desarrollar estructuras que vienen determinadas por una diferenciación ya plena de las pretensiones de validez en el plano de la acción y de la argumentación.

ad 11 y 12) Aquí el síndrome de pretensiones de validez se diferencia también en el plano de los discursos. En las comunicaciones cotidianas los participantes no solamente son capaces de mantener separadas las actitudes pragmáticas fundamentales, sino que en principio pueden separar también los planos que representan la acción y el discurso. Ámbitos de acción normados por el derecho positivo, con instituciones jurídicas postradicionales, presuponen que los implicados son capaces de elevarse del plano de la ejercitación ingenua de las acciones al plano reflexivo de las argumentaciones. El potencial crítico del habla puede movilizarse contra las instituciones existentes a medida que se institucionaliza la discusión, en actitud hipotética, de pretensiones normativas de validez. Naturalmente que los órdenes legítimos siguen siendo para el agente comunicativo lo que siempre fueron, una realidad normativa; pero esa normatividad cambia de cualidad en la medida en que las instituciones ya no quedan legitimadas *per se* por medio de imágenes religiosas y metafísicas del mundo.

La actividad teleológica, en cambio, se libera de contextos normativos en un sentido mucho más radical. Hasta ahora la acción orientada al éxito en el marco de una cooperación social organizada en vista del cumplimiento de tareas específicas permanecía ligada a normas de acción e inserta en la acción comunicativa. Pero con la institucionalización jurídica del medio dinero, la acción orientada al éxito, regida ahora a través del cálculo egocéntrico de utilidades, pierde su conexión con la acción orientada al entendimiento. Esta acción estratégica, descolgada del mecanismo del entendimiento, y que exige una actitud objetivante incluso frente a las relaciones interpersonales, se convierte en dechado del trato y comercio metódicos con una naturaleza objetivada ahora en términos de ciencia. También en el ámbito de lo instrumental la actividad teleológica se desliga de restricciones normativas a medida que queda retroalimentativamente conectada con los flujos de información provenientes del sistema de la ciencia.

Las dos casillas de la izquierda de la última fila del esquema quedan vacías porque, con el desarrollo de las sociedades modernas, el ámbito de acción sacro se disuelve en buena parte o, a lo menos, deja de tener efectos generadores de estructuras. En el nivel de unas esferas de validez ya enteramente diferenciadas, el arte se despoja de su origen cultual al igual que el derecho y la moral lo hacen de su trasfondo religioso y metafísico. Con la *secularización de la cultura burguesa,* las esferas culturales de valor se separan tajantemente entre sí y se desenvuelven conforme a su propia lógica, determinada por el aspecto específico de validez que rige a cada una. Pero con ello la cultura pierde aquellas cualidades formales que la capacitaban para asumir funciones ideológicas. A medida que las tendencias que aquí hemos esbozado se imponen en efecto en las sociedades modernas desarrolladas, el poder estructural de los imperativos sistémicos que atenta contra las formas mismas de la integración social ya no puede *ocultarse* tras el gradiente de racionalidad que se da entre los ámbitos de acción sacro y profano. La forma moderna de entendimiento es demasiado transparente como para asegurar al poder estructural nicho alguno por vía de una restricción no percibida de la comunicación. En esta situación es de esperar que la competencia entre formas de integración social y formas de integración sistémica resalte con más visibilidad que hasta ahora. A la postre, los mecanismos sistémicos acaban desplazando las

formas de integración social, incluso en aquellos ámbitos en que la coordinación de la acción en términos de consenso no tiene sustitución alguna; es decir, incluso allí donde lo que está en juego es la reproducción simbólica del mundo de la vida. Entonces la *mediatización* del mundo de la vida adopta la forma de una *colonización del mundo de la vida.*

Pero antes de convertir la *forma moderna de entendimiento,* es decir, la forma de entendimiento que cristaliza en el mundo occidental a partir del siglo XVIII, en punto de partida de una teoría de la modernidad que conecte con las tesis weberianas acerca del proceso de racionalización, voy a retomar una vez más el hilo de la historia de la teoría sociológica. Un examen de la obra de Talcott Parsons puede aclararnos cómo pueden mediarse entre sí los conceptos básicos de teoría de la acción y de teoría de sistemas, que hasta ahora nos hemos limitado a ensamblar de forma abstracta. Ello nos permitirá, a la vez, asegurarnos de la situación actual de la discusión de fundamentos en ciencias sociales y replantear el problema de la *cosificación* de modo acorde con el desarrollo actual de la teoría sociológica, reformulándolo en términos de *patologías del mundo de la vida inducidas sistémicamente.*

VII

TALCOTT PARSONS: PROBLEMAS DE CONSTRUCCIÓN DE LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD

Max Weber, George Herbert Mead y Emile Durkheim, merced en buena parte a los trabajos de Talcott Parsons, figuran como clásicos indiscutibles en la historia de la teoría sociológica. El seguir ocupándonos hoy de estos autores como si fueran contemporáneos nuestros no necesita de ninguna justificación explícita. Pero por alto que se valore el rango de Talcott Parsons, su *status* como clásico no es tan indiscutible como para que resulte ociosa toda justificación a la hora de erigir su obra en punto de referencia de una discusión de orientación sistemática.

Empecemos, pues, por lo evidente. Nadie entre nuestros contemporáneos ha desarrollado una teoría de la sociedad de complejidad comparable. La autobiografía intelectual que Parsons publicó en 1974 [1] da una primera impresión de la constancia y del éxito acumulativo de los esfuerzos que este estudioso ha desarrollado a lo largo de más de cincuenta años en la construcción de una única teoría. El resultado ha sido una obra que no tiene par en lo que se refiere a su nivel de abstracción y a su detalle, a su envergadura teórica y a una sistematicidad a la que no empece su capacidad de absorción de los resultados de los distintos ámbitos de investigación particulares. Aunque el interés por esta teoría ha remitido desde los años sesenta y la obra de Parsons incluso se ha visto desplazada a un segundo plano por

[1] «On Building Social System Theory: A Personal History», en T. PARSONS, *Social Systems and the Evolution of Action Theory,* Nueva York, 1977, 22 ss.

los recientes planteamientos de orientación hermenéutica y crítica, hoy no podría tomarse en serio ninguna teoría de la sociedad que no intente al menos ponerse en relación con la de Parsons. Quien se engañe sobre este hecho, más que ser sensible a las novedades está cayendo prisionero de ellas. Y esto vale también para ese neomarxismo que pasa de largo ante la obra de Parsons —en la historia de la ciencia esta clase de errores se pagan, por lo general, muy pronto.

En el círculo de las cabezas más productivas en teoría sociológica nadie ha mantenido un diálogo tan intenso e infatigable con los clásicos de la disciplina ni nadie ha establecido una conexión tan enfática entre su propia teoría y la tradición. No es menester compartir la convición de Parsons de que la convergencia de las grandes tradiciones teóricas, y la coincidencia con ellas, representan una piedra de toque de la verdad del propio planteamiento teórico [2]; pero la capacidad de apropiarse y de reelaborar las mejores tradiciones, sí que es una señal de la apertura de horizonte y de la capacidad integradora que caracterizaron a aquellas teorías de la sociedad que también trataron siempre de establecer un determinado paradigma de sociedad arraigado en la autocomprensión colectiva. Las teorías de Durkheim, de Weber y de Freud constituyeron para Parsons a lo largo de toda su vida un sistema de referencia que le sirvió de autocontrol [3]. Mas esto se vio acompañado no solamente por un continuo autodeslinde frente al empirismo filosófico, sino también por una cerrazón frente a Marx y a Mead, frente a las modalidades materialistas y derivadas del interaccionismo simbólico de hacer teoría crítica de la sociedad asumiendo, respectivamente, las tradiciones de Hegel y Kant [4]. Además, no se compadece del todo con el

2 Sobre la tesis de la convergencia, cfr. PARSONS (1949 a), 772 ss.

3 Parsons retornó una y otra vez especialmente a Durkheim, cfr. «Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems», en T. PARSONS, *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, 1967, 3 ss. Véase también «Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Forms of the Religious Life», en Charles Y. GLOCK y Ph. E. HAMMOND (eds.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions*, Nueva York, 1973, 156 ss.

4 Sólo en 1968, en su artículo «Social Interaction» para la Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, establece Parsons por primera vez una conexión espontánea con el Interaccionismo Simbólico (en PARSONS [1977 a], 145 ss.).

estilo ecuménico de esta mentalidad sistemática capaz de integrar todo, el que Parsons, si prescindimos de la influencia de Whitehead sobre su obra temprana y de la relación más bien vaga que establece con Kant en sus últimos trabajos [5], se haya cerrado en lo esencial a la filosofía; no se ha servido de los medios de la filosofía analítica, ni siquiera allí donde, como en el caso de la teoría del lenguaje y de la acción, su uso parecía obligado.

La razón básica del examen a la vez instructivo y crítico que vamos a emprender de la obra de Parsons, se mueve en la línea del tema que hemos tratado en el Segundo Interludio.

En la dinámica del desarrollo de la obra de Parsons la competencia de paradigmas entre la teoría de la acción y la teoría de sistemas llegó a cobrar, en efecto, una importancia decisiva. Parsons fue el primero que hizo uso en teoría sociológica de un concepto técnicamente riguroso de sistema. Para Parsons la conexión de la teoría de la acción con la estrategia conceptual inherente al modelo de los sistemas que mantienen sus límites se presenta como el problema más importante en la construcción de su teoría. Parsons ya había desarrollado un sistema categorial para la descripción del ámbito objetual que representa la acción social ordenada, antes de recurrir a fines de los años cuarenta al modelo cibernético para la reformulación del funcionalismo sociológico. A diferencia de muchos teóricos de sistemas de la nueva generación, Parsons no podía caer en la tentación de limitarse a una *aplicación* del modelo sistémico al ámbito objetual «acción» o «sociedad», olvidándose de la *constitución* interna de ese ámbito objetual. Lo instructivo es precisamente la tensión que hasta el final subsiste entre esos dos paradigmas, una tensión [6] que los discípulos ortodoxos se limitan a negar [7], mientras que los menos ortodoxos tratan de disiparla en direcciones opuestas:

5 «A Paradigm of Human Condition», en T. PARSONS, *Action Theory and the Human Condition*, Nueva York, 1978, 352 ss. Esta referencia global a las «Críticas» de Kant apenas si justifica el hablar de un «núcleo kantiano» en la teoría parsonsiana, cfr. R. MÜNCH, «T. Parsons und die Theorie des Handelns I und II», en *Soziale Welt*, 1979, 385 ss., y 1980, 3 ss.

6 K. MENZIES, *T. Parsons and the Social Image of Man*, Londres, 1976.

7 Así, por ejemplo, MÜNCH (1979), 385 ss., y (1980 a), 3 ss. La continuidad del desarrollo teórico de Parsons la acentúa en parte H. P. M. ADRIAANSENS, «The Conceptual Dilemma», *Brit. J. Soc.*, 30, 1979, 7 ss.

en la de un funcionalismo sistémico autonomizado [8] o en la de un retroceso hacia las posiciones del neokantismo [9].

Parsons, por su parte, estaba convencido de que la conexión de la teoría de la acción con la estrategia conceptual inherente al modelo sistémico era algo que había logrado, como muy tarde, con su respuesta a la crítica de Dubin [10]. Por el contrario, intérpretes como Ken Menzies llegan a la conclusión «de que en el centro del mundo (de Parsons) nos topamos con una confusión fundamental. Su voluntarismo es demasiado ecléctico para reconciliar positivismo e idealismo. A lo largo de toda su obra operan dos programas diferentes: un programa «acción social» en la tradición idealista y otro «sistema social» en la tradición positivista. El programa «acción social» se centra en el significado que una acción tiene para un actor, mientras que el programa «sistema social» se centra en las consecuencias que una actividad tiene para un sistema de actividad. Parsons no tiene un sistema de acción como él pretende, sino solamente un sistema comportamental y una teoría de la acción, separada del prime-

[8] Incluso el propio título de sus dos últimas obras muestran que Parsons se atuvo siempre a la idea de interpretar en términos empíricos, desde la perspectiva conceptual (obtenida autónomamente) de la teoría de la acción, el modelo de los sistemas abiertos, de los sistemas que mantienen sus límites, desarrollado en la teoría general de sistemas y expuesto en el lenguaje de la teoría de la información, de modo parecido a como ello había sucedido ya en Biología, disciplina en la que Parsons se había educado como científico. A diferencia de Luhmann, a Parsons nunca le pasó por la cabeza la idea de deducir a partir de las propias categorías de la teoría de sistemas (como son, por ejemplo, decisión, información, selección, complejidad, etc.) las categorías sociológicas que habían de servir a la interpretación empírica de los sistemas en el nivel evolutivo que representan las sociedades humanas, y con ello a la constitución del ámbito objetual. Cfr. R. C. BAUM, «Communication and Media», en J. S. LOUBSER, R. C. BAUM, A. EFFEAT y V. M. LIDZ, *Explorations in General Theory in Soc. Science*, 2 tomos, Nueva York, 1976, II, 533 ss. (la cita es de las pp. 540 s.).

[9] Esta tendencia es clara en Jeffrey ALEXANDER, quien ha llevado a cabo la reconstrucción más abarcadora de la obra global de Parsons: *Theoretical Logic in Sociology*, IV, *Reconstruction of Classical Antinomies: Talcott Parsons*, Berkeley, 1983. Alexander también ofrece una intensiva y detallada discusión de la literatura secundaria; para una lectura neokantiana de Parsons, véase también W. SCHLUCHTER, «Gesellschaft und Kultur», en SCHLUCHTER (ed.), *Verhalten, Handeln, und System*, Francfort 1980, 106 ss.

[10] «Pattern Variables Revisited. A Response to R. Dubin», en T. PARSONS (1967 a), 192 ss.

ro» [11]. Esa peculiar tensión entre teoría de la acción y teoría de sistemas se hace también patente en los influjos ejercidos por la obra de Parsons. La mayoría de sus discípulos más viejos y aquellos lectores que toman a Parsons más bien por el lado de sus escritos concernientes a teoría de la socialización, sostienen (o suponen implícitamente) un primado metodológico de las categorías relativas a teoría de la acción. La mayoría de sus discípulos más jóvenes y aquellos lectores que toman más bien a Parsons por el lado de sus escritos macrosociológicos sostienen que son los conceptos sistémicos los que ocupan el papel fundamental en la estructura de su teoría. Para ilustrar estas apreciaciones: para los primeros la clave para entender toda obra de Parsons está en *Toward a General Theory of Action* y en la relación entre cultura, sociedad y personalidad (con la institucionalización y la internalización como mecanismos más importantes de estructuración del sistema), para los otros está en *Economy and Society* (con el esquema de las relaciones de intercambio intersistémico). Parsons, por su lado, defendió hasta el final el primado metodológico de la teoría de la acción. Cuando hizo reimprimir, por este orden, los artículos «Social Interaction» y «Social System» aparecidos inicialmente en la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,* justificaba tal ordenación diciendo «que el tema de la interacción social es, en un sentido fundamental, lógicamente anterior al del sistema social» [12]. Pero si se deja hablar por sí misma a la construcción de la teoría, Parsons parece haber dado una respuesta bien distinta a esta cuestión.

La ortodoxia parsonsiana resbala por encima de las inconsistencias que, como luego veremos, pueden mostrarse en el desarrollo de la teoría. Mas, por otro lado, la afirmación de que Parsons persigue en realidad dos programas teóricos incompatibles yerra la intención central de Parsons, sin la cual toda la teoría parsonsiana de la sociedad se vendría abajo. Y lo mismo cabe decir de esas dos lecturas selectivas a que hemos hecho referencia, que tratan de reducir la obra de Parsons, o bien a una veta sistémica, o bien a una veta de teoría de la acción. De la gran tentativa de Parsons sólo podremos aprender algo si tomamos en serio su intención y analizamos las instructivas contra-

[11] MENZIES (1976), 160.
[12] PARSONS (1977 a), 145.

dicciones en que se ve envuelto en la realización de ese propósito.

Parto, pues, de que el problema de cómo poner en relación los conceptos fundamentales de la teoría de la acción y de la teoría de sistemas es, como tal problema de construcción, un problema real. El expediente que provisionalmente he propuesto de considerar las sociedades como plexos de acción sistémicamente estabilizados de grupos sociales integrados socialmente, encierra ambos aspectos. La pregunta de que parte Parsons, de cómo es posible la sociedad como plexo ordenado de acciones, significa una primera acometida al problema de la coordinación de la acción. ¿Cuál ha de ser la factura de los mecanismos que conectan las acciones de *alter* con las de *ego*, de modo que, o bien se eviten, o queden suficientemente encauzados, los conflictos que pudieran amenazar el plexo de acción dado? Hemos distinguido entre el mecanismo de la integración social, que se apoya en las orientaciones de acción mismas, y el mecanismo de la integración sistémica, que opera asiendo a través de esas orientaciones de acción. En el primer caso, las acciones de los actores se coordinan mediante una armonización de las orientaciones de acción, que es presente a los participantes; en el otro, a través de un entrelazamiento funcional de consecuencias de la acción que permanecen latentes, esto es, que pueden sobrepasar el horizonte de orientación de los implicados. Según Parsons, la integración social de los plexos de acción se efectúa mediante un consenso normativamente asegurado; y la integración sistémica, mediante la regulación no normativa de procesos que aseguran la conservación y mantenimiento del sistema. En una palabra: la orientación del sujeto agente por valores y normas es esencial para el establecimiento de un orden en términos de integración social, pero no lo es para la integración sistémica.

Desde que, en el siglo XVIII, la Economía Política convirtió en objeto de análisis científico el sistema económico diferenciado del orden político global, el mecanismo de socialización anónimo que el mercado representa se convirtió en modelo de ese segundo tipo de integración. Desde entonces sigue también en pie el problema que aún no conocieron los teóricos del derecho natural. ¿Cómo se relacionan entre sí estas dos formas de integración de los plexos de acción: una que, por así decirlo, se efectúa ante la conciencia de los actores, que les es presente como trasfondo de su mundo de la vida, y otra que opera en silencio asiendo a

través de las orientaciones de los actores implicados? En su *Filosofía del Derecho,* Hegel resuelve este problema en el sentido de un tránsito idealista desde el espíritu subjetivo al objetivo. Marx introduce la teoría del valor para poder poner en relación enunciados de Economía Política concernientes a relaciones sistémicas anónimas con enunciados de Sociología histórica relativos a los contextos de acción estructurados en términos de mundo de la vida de los actores sociales, ya sean éstos individuos o colectivos. Estas estrategias de solución han perdido mientras tanto su plausibilidad. Y así, teoría de la acción y teoría de sistemas pueden entenderse como los *disiecta membra* de este legado hegeliano-marxiano. La vieja sociología alemana que sigue a Dilthey, a Husserl y (con Max Weber), sobre todo, al neokantismo alemán, plantea sus conceptos básicos en términos de teoría de la acción. Pero por la misma época se sientan las bases de una teoría económica que recoge de Hobbes y del utilitarismo la idea de un orden instrumental, idea que desarrolla hasta convertirla en el concepto de un sistema regido a través del medio dinero.

Cabe entender, pues, la historia de la teoría sociológica a partir de Marx como una historia de la *separación de esos dos paradigmas,* a los que ya no se logra integrar en un concepto de sociedad en dos niveles, capaz de aunar los planos «sistema» y «mundo de la vida». Instrumentos críticos como, por ejemplo, el concepto de ideología, pierden su filo al no ser posible desarrollar dentro de ninguno de esos dos paradigmas divergentes un marco metateórico de suficiente complejidad. De ahí que sea de sumo interés observar cómo esas dos líneas de teoría sociológica vuelven a confluir otra vez en la obra de Parsons. En lo que sigue voy a desarrollar tres tesis:

[1] El marco de teoría de la acción que Parsons emplea resulta demasiado estrecho como para poder desarrollar desde la perspectiva de la acción un concepto de sociedad; de ahí que Parsons se vea obligado a representarse los contextos de acción directamente como sistemas y a abandonar el primado categorial de la teoría de la acción, asentando la teoría de la sociedad sobre la teoría de sistemas.

[2] Sin embargo, en el transcurso de este giro la teoría de la acción no puede ser reinterpretada ni asimilada sin restriccio-

nes. La variante parsonsiana del funcionalismo sistémico sigue conservando una conexión retroalimentativa con ese factor masivo que es la teoría de la cultura que Parsons construye a partir de la herencia de Durkheim, de Freud y, sobre todo, de Max Weber.

[3] La teoría de la modernidad que Parsons desarrolla en este marco sugiere una imagen armónica en conjunto, porque esa teoría no dispone de medios para una explicación plausible de los patrones de desarrollo patológicos.

1. De la teoría normativista de la acción a la teoría sistémica de la sociedad

Si se parte con Durkheim de las «representaciones colectivas» o con Mead de las «interacciones simbólicamente mediadas» o si, como es mi propuesta, se escoge como concepto fundamental la acción comunicativa, cabe empezar entendiendo la sociedad como mundo de la vida de los miembros de un grupo social. Por esta vía, pues, el concepto de orden social puede ser introducido en términos de teoría de la acción, esto es, sin necesidad de recurrir a un concepto técnico de sistema. Mas en Parsons no hay nada equivalente; su teoría de la acción, y esto es lo que voy a tratar de demostrar, no es lo bastante compleja como para obtener desde su perspectiva un concepto de sociedad. De ahí que Parsons se vea obligado a ligar el tránsito desde el plano de la acción al plano de los plexos de acción a un cambio de la perspectiva analítica y de las correspondientes categorías básicas.

Surge así la falsa impresión de que el análisis funcional de los complejos de acción remite *per se* a la concepción de la sociedad como un sistema autorregulado. Pero si se introduce el concepto de «mundo de la vida» como complementario del de «acción comunicativa» y se entiende el mundo de la vida como trasfondo contextualizador de los procesos de entendimiento, entonces la reproducción del mundo de la vida puede analizarse ya bajo diversos puntos de vista funcionales. Nosotros hemos empezado separando la reproducción simbólica del mundo de la

vida de su reproducción material para entender a continuación la acción comunicativa como el medio a través del cual se reproducen las estructuras simbólicas del mundo de la vida. Y por esa vía nos hemos topado con una diferenciación funcional entre procesos de reproducción cultural, de integración social y de socialización, que en modo alguno exige un cambio de perspectiva categorial. A mi juicio, Parsons subestima la capacidad y el grado de autarquía de una estrategia conceptual y analítica planteada en términos de teoría de la acción y por ello se ve obligado en la construcción de la teoría de la sociedad a situar a una profundidad excesiva los puntos de sutura entre el modelo sistémico y el modelo de acción.

Pero Parsons pierde también de vista el genuino interés metodológico que tiene la tentativa de encontrar las relaciones de transformación entre esas dos perspectivas conceptuales. El planteamiento en términos de teoría de la acción liga el análisis sociológico a la perspectiva interna de los miembros de los grupos sociales. Al científico social se le plantea entonces el problema metodológico de anudar hermenéuticamente su propia comprensión con la comprensión de los participantes. La teoría de sistemas, en cambio, vincula el análisis sociológico a la perspectiva externa de un observador. De ahí que la cuestión metateórica de la relación entre teoría de la acción y teoría de sistemas no puede decidirse con independencia de la cuestión metodológica de cómo articular un esquema categorial objetivista con el esquema conceptual reconstructivo desarrollado a partir de la perspectiva interna de los participantes. Parsons no se interesa por la hermenéutica, esto es, por los problemas que comporta el acceso en términos de comprensión al ámbito objetual de las ciencias sociales. Mas con ello no solamente deja al descubierto sus puntos flacos frente a los planteamientos de sociología comprensiva que compiten con el suyo —cuestión sobre la que ha llamado la atención Viktor Lidz en fecha relativamente tardía[13]—, sino que, sobre todo, pierde de vista el genuino interés metodológico de la cuestión de si la teoría de sistemas ha de integrarse en y subordinarse a la teoría de la acción.

[13] Ch. W. Lidz y V. M. Lidz, «Piaget's Psychology of Intelligence and the Theory of Action», en J. Loubser, Baum, Effeat y Lidz, *Explorations in General Theory in Social Science*, I (1976), 195 ss. (la cita es la de la p. 231).

Voy a entrar primero [1] en el proyecto de teoría de la acción que Parsons desarrolla en 1937 y a analizar el problema de construcción que en los años siguientes le obliga a una reestructuración de esa teoría. Después [2] pasaré a discutir el papel de las *pattern-variables* en la concepción desarrollada en 1951, para mostrar [3] por qué Parsons se ve precisado a abandonar también esta segunda versión de su teoría de la acción y a sustituirla por un funcionalismo sistémico.

[1] En su primera gran obra, *The Structure of Social Action,* Parsons desarrolla las líneas maestras de una teoría normativista de la acción en forma de una discusión con las tradiciones empiristas. Ataca a éstas por dos flancos: por un lado, analiza el concepto de acción racional con arreglo a fines para mostrar que el utilitarismo no puede dar razón de la libertad de decisión del sujeto de la acción (el dilema utilitarista); por otro, se concentra sobre el concepto de orden instrumental para mostrar que la cuestión de cómo es posible un orden social no puede resolverse bajo presupuestos empiristas (el problema de Hobbes). En relación con los dos conceptos centrales, unidad de acción (*action unit*) y contexto de acción (*action system*), Parsons vuelve a dividir a los adversarios en dos bandos que se combaten entre sí y que yerran por igual el problema de que se ocupan: ni los conceptos racionalistas y empiristas de acción son capaces de dar razón de la autonomía del agente, ni los conceptos materialistas e idealistas de orden social logran dar una explicación de la legitimidad de un plexo de acción que se basa en intereses. A todo lo cual opone Parsons un concepto voluntarista de acción *a)* y un concepto normativista de orden social *b).*

a) Parsons pone su investigación sobre la estructura de la acción social bajo el lema tomado de Weber (y citado en alemán): «Toda reflexión teórica sobre los elementos últimos de la acción humana provista de sentido tiene necesariamente que empezar por las categorías de "fin" y "medio".» Parsons toma, pues, con Weber la estructura teleológica de la actividad dirigida a la realización de un propósito, la cual es inmanente a todas las acciones, como hilo conductor del análisis del concepto de acción social. Fija su atención en las determinaciones más generales de la unidad más pequeña que pueda concebirse de acción posible. Por esta vía trata de obtener en *términos de una teoría de la acción* un marco que le permita definir categorialmente el ámbito objetual de las ciencias sociales [14].

El modelo de acción teleológica cuenta con un actor que se propone fines en una situación dada, para cuya realización elige y aplica los medios que le parecen más adecuados. Como es habitual, Parsons define el "fin" como un estado de cosas futuras que el actor trata de producir, mientras que la «situación» se compone de elementos que desde el punto de vista del actor, o pueden quedar bajo su control, o escapan a su control —es decir, de «medios» y de «condiciones». La decisión entre medios alternativos se basa en máximas, la selección del fin se hace atendiendo a valores y normas. Ambas cosas las subsume de entrada Parsons bajo la denominación de *«estándares normativos».* Las acciones pueden analizarse, pues, a nivel elemental, en términos de *orientaciones de acción* que se atribuyen a un *actor* en una *situación* dada.

Esta forma de plantear la teoría de la acción tiene una serie de implicaciones conceptuales que son importantes para Parsons. El modelo presupone, en primer lugar, que el actor no sólo dispone de facultades cognitivas, sino que en las dimensiones de la fijación del fin y de la elección de los medios puede tomar decisiones orientadas normativamente. Bajo este aspecto, Parsons habla de una teoría «voluntarista» de la acción. En segundo lugar, el concepto de situación presupone que los medios y las condiciones que entran en las orientaciones de acción están interpretadas desde la perspectiva del agente mismo, lo cual no es óbice para que también resulten accesibles a un enjuiciamiento desde la perspectiva de una tercera persona. En este aspecto la teoría de la acción es de orientación «subjetivista», excluyendo en cualquier caso el objetivismo que caracteriza los conceptos de acción

14 «Así como las unidades de un sistema mecánico en sentido clásico, las partículas, sólo pueden ser definidas en términos de sus propiedades masa, velocidad, localización en el espacio, dirección del movimiento, etc., así también las unidades de los sistemas de acción tienen ciertas propiedades básicas sin las cuales no sería posible concebir esas unidades como «existentes». Así, para continuar con la analogía, la idea de una unidad de materia que tenga masa pero que no pueda ser localizada en el espacio es algo que no tiene sentido en términos de la mecánica clásica. Habría que notar que el sentido en que se habla aquí del acto unidad como una unidad existente no es el de la espacialidad concreta o de otro tipo de existencia separada, sino el de su concebibilidad como unidad en términos de un marco de referencia» (PARSONS [1949 a], 43 s.; cfr. 76 ss.).

reformulados en términos de teoría del aprendizaje. Finalmente, el concepto de orientación de la acción está estructurado de modo que la extensión en el tiempo y el carácter procesual de la acción pueden interpretarse bajo dos aspectos. La acción es representada como un proceso de consecución de fines, en que nos atenemos a estándares normativos. Bajo el aspecto de *consecución de fines* la acción exige un esfuerzo o gasto que se ve recompensado con una satisfacción o con un logro o rendimiento (la dimensión motivacional: *instrumental/consumatory*). Bajo el segundo aspecto, el de la *observancia de estándares normativos,* la acción salva la distancia entre las regiones del ser y del deber, de los hechos y de los valores, la distancia entre las *condiciones* de una situación dada y las orientaciones del agente determinadas por *valores* y *normas* (la dimensión ontológica: *conditions/norms*). Con ello el «esfuerzo» que la acción exige pierde el sentido empírico de la búsqueda de una gratificación: «esfuerzo» es más bien aquí «el nombre del factor puente entre los elementos normativos y los elementos condicionales de la acción. Viene exigido por el hecho de que las normas, en la medida en que en absoluto se realizan, no se realizan ellas solas automáticamente, sino sólo a través de la acción» [15].

Es manifiesto que esta implicación consistente en que la acción exige un esfuerzo en cierto modo moral está en conexión con el «voluntarismo» del marco de teoría de la acción propuesto; pero Parsons no puede explicar este marco mientras su análisis se restrinja a la unidad elemental de acción. En un marco de teoría de la acción que sólo comprende las orientaciones de un autor solitario no puede explicarse el concepto de orientación normativa de la acción.

Los elementos «fin», «medio» y «condición» bastan a determinar la función de los estándares valorativos: esa función es la de *regular* las decisiones en las dimensiones de la fijación del fin y la elección de los medios. Mas qué significa que un actor oriente sus decisiones por valores es algo que Parsons no puede explicar mientras limite su análisis a la unidad elemental de acción.

La parte principal del libro está dedicada, pues, a las categorías básicas del orden social, tal como fueron desarrolladas por Durkheim y Max Weber.

15 PARSONS (1949 a), 719.

b) Parsons responde a la pregunta de cómo es posible el orden social utilizando como hilo conductor la discusión de Durkheim con Spencer. Hace suya la idea de Durkheim de que las acciones de una pluralidad de actores sólo pueden quedar suficientemente coordinadas sobre la base de normas reconocidas intersubjetivamente. Esta *integración social* exige de los actores individuales respeto a una autoridad moral en la que pueda apoyarse la pretensión de validez de las reglas de acción colectivamente vinculantes. Ya en este punto Parsons desarrolla la idea de un sistema de valores moralmente imperativos y, en este sentido, últimos, que, por una parte, queda materializado en normas sociales y, por otra, anclado en los motivos de los sujetos agentes: «Aplicado a la regulación permanente de la conducta en un conjunto de condiciones relativamente estables, ese sistema de valores resulta también materializado en un conjunto de reglas normativas. Esos valores no sólo sirven directamente como fines de un acto específico, o de cadenas de ellos, sino que gobiernan en conjunto o en gran parte la acción compleja del individuo» [16]. Esto exige a su vez el establecimiento de controles internos del comportamiento: «El individuo concreto normal es una personalidad moralmente disciplinada. Esto significa sobre todo que los elementos normativos se han vuelto "internos", "subjetivos" para él. En cierto sentido "se identifica" con ellos» [17].

Parsons no se interesa todavía por los procesos de materialización y de anclaje, es decir, por los procesos de institucionalización e internacionalización de los valores (aunque ya hace referencia al concepto de introyección de Freud y a la formación de las estructuras del super-ego) [18]. Se contenta por de pronto con caracterizar la dimensión de lo normativo mediante aquella actitud en que el sujeto agente puede obedecer o transgredir normas obligatorias. A juicio de Parsons, la distinción de Durkheim entre coerción moral y coerción causal, entre coerción de la conciencia y coacción ejercida mediante causas externas representa la ruptura decisiva con los prejuicios empiristas. Esta distinción la obtiene Durkheim cuando se percata «de que el miedo a las sanciones constituye solamente el motivo secundario para adherirse a las normas institucionales; el primario es el sentido de la

16 PARSONS (1949 a), 400.
17 PARSONS (1949 a), 385 s.
18 Cfr. PARSONS (1949 b), 386, nota al pie.

obligación moral. Con esto, el significado primario de "coerción" es el de obligación moral, y se establece una neta distinción entre la coerción social y la que ejercen los hechos naturales» [19]. Naturalmente que el agente puede adoptar frente a los valores y normas la misma actitud que frente a los hechos; pero ni siquiera podría *entender* qué significan valores y normas si no *pudiera* adoptar frente a ellos una actitud de conformidad, una actitud basada en el reconocimiento de su pretensión de validez. Sólo en *esta* actitud hace el agente experiencia de aquella coerción moral que se expresa, así en los sentimientos de obligación como en las reacciones de culpa y vergüenza —una coerción que no sólo es *compatible* con la autonomía del agente, sino que, en cierto modo, incluso la constituye. Se trata de una «coerción» que el actor ha hecho tan suya, que ya no la experimenta como una violencia externa que se ejerce sobre él, sino como algo que penetra desde dentro sus motivaciones y las organiza.

Parsons trata, pues, de dar a la idea kantiana de libertad como obediencia a leyes que uno mismo se ha dado, un giro sociológico —o mejor: reencontrar esa idea de autonomía en las categorías sociológicas que desarrollan Durkheim y Weber. Para ello resulta esencial la relación de simetría entre la autoridad de las normas vigentes con que el actor se enfrenta y los autocontroles anclados en su propia personalidad, la correspondencia entre institucionalización e internalización de los valores. En ella se refleja el doble carácter de una libertad que se constituye por el reconocimiento *personal* de la vinculación a un orden *suprapersonal.*

Lo que para Durkheim es la autoridad moral de un orden es para Weber su legitimidad. Parsons pone de relieve la convergencia de estos conceptos básicos recurriendo a los dos modos de coordinación de la acción que Weber distingue: complementariedad de tramas de intereses y consenso valorativo. En el primer caso se establece un orden fáctico de secuencias de acción empíricamente regulares; puede venir generado, en un caso dado, por orientaciones de acción racionales con arreglo a fines. En el segundo caso el resultado es un orden institucional de relaciones interpersonales legítimamente reguladas; puede exigir en determinadas circunstancias orientaciones de acción racionales con arreglo a valores. Pero Parsons está convencido de que los

[19] PARSONS (1949 a), 709.

órdenes sociales no pueden estabilizarse *sólo* mediante tramas de intereses. Los órdenes que se ven privados de su fuerza normativa y reducidos a una trabazón artificial de intereses acaban conduciendo a estados anómicos: «Un orden social que sólo descanse en una trabazón de intereses y, por tanto, en última instancia, en sanciones, apenas es, pues, empíricamente posible, aunque quizá sea teóricamente concebible, partiendo del orden como un supuesto inicial» [20]. La respuesta que se buscaba a la cuestión de cómo es posible un orden social es, por consiguiente, que las instituciones no solamente materializan valores, sino que *integran* valores e intereses. La orientación del agente en función de órdenes legítimos no puede excluir la orientación en función de sus propios intereses.

Y con ello se topa Parsons, en el plano del análisis del orden, con aquel problema que no podía resolver en el marco de un análisis de la unidad de acción. En la medida en que en los órdenes legítimos los «fines últimos» o valores quedan puestos en relación, de manera ya selectiva, con los intereses existentes y se los hace compatibles con ellos, la acción institucionalizada puede ser entendida como un proceso de *realización de valores en condiciones fácticas.* Por tanto, lo lógico hubiera sido relacionar entre sí el concepto de acción y el concepto de orden desarrollados respectivamente en *a)* y *b).* Pero Parsons aísla entre sí ambos planos de análisis, agudizando con ello el problema de construcción que más tarde le obligaría a una modificación de su planteamiento. Esto se entenderá mejor si tenemos presente el contexto en que Parsons desarrolla su teoría de la acción.

c) El dilema utilitarista.—En la interpretación utilitarista del concepto de acción racional con arreglo a fines, Parsons destaca sobre todo tres momentos. El actor se encuentra exactamente ante un mundo objetivo de estados de cosas existentes y dispone de conocimientos empíricos más o menos precisos acerca de los sucesos y estados de ese mundo. El empirismo asimila el sujeto de la acción al sujeto de representaciones y juicios que ocupa el centro de la moderna teoría del conocimiento y de la ciencia: «El punto de partida es considerar que el actor entra en conocimiento de los hechos de la situación en que actúa y,

[20] PARSONS (1949 a), 404. Esta tesis la pone en cuestión Th. BÜRGER, «T. Parsons, the Problem of Order in Society», *AJS*, 83, 1978, 320 ss.

por tanto, de las condiciones necesarias y de los medios disponibles para la realización de sus fines»[21]. La única categoría de saber que se permite es la de saber empírico, científicamente comprobable. De ahí que Parsons califique este concepto de acción de «racionalista».

En segundo lugar, Parsons subraya que el éxito de esa acción teleológica orientada en función de los hechos tiene como única medida el que la acción alcance o no su fin. Las únicas normas que se permiten en el modelo de la acción racional con arreglo a fines, aparte de las máximas relativas al aumento de utilidad, se refieren a la eficacia de los medios elegidos, esto es, a la eficiencia de la intervención efectuada con su ayuda: «Se ha puesto un [...] énfasis abrumador sobre un tipo particular (de elemento normativo) que podríamos llamar "norma racional de eficiencia"»[22]. Los estándares normativos se limitan a la regulación de las relaciones entre los fines perseguidos, los medios disponibles y las condiciones dadas. El modelo de acción *deja, pues, indeterminada la elección de los fines*; Parsons habla de «aleatoriedad de los fines» —los fines de la acción varían conforme a probabilidades aleatorias[23].

Con esto se relaciona el tercer momento. El concepto de acción racional con arreglo a fines no prevé ningún mecanismo mediante el que pudieran coordinarse entre sí las acciones de los distintos actores. De ahí que Parsons califique también el concepto de acción estratégica de «atomista». Si el actor sólo tiene ante sí mismo un mundo de estados de cosas existentes, para él las decisiones de los demás actores sólo pueden ser relevantes exclusivamente bajo el punto de vista del propio éxito. Una relación estable entre varios actores sólo podría ser resultado contingente de la circunstancia, por ejemplo, de que los intereses de los implicados se entrelacen en términos de complementariedad, estabilizándose así recíprocamente.

Pero si, como es el caso de Parsons, se está interesado en la cuestión de cómo concebir la libertad de decisión como núcleo de la libertad de acción, el concepto utilitarista de acción da lugar a un dilema. Las consideraciones un tanto retorcidas de Parsons sobre el dilema utilitarista pueden resumirse aproximadamente como sigue. El concepto utilitarista de acción cumple una condición necesaria para la adecuada conceptuación de la libertad de decisión del actor: los fines pueden variar con independencia de los medios y de las condiciones. Pero Parsons trata de demostrar que tal condición es, ciertamente, necesaria para el concepto de libertad de decisión que él tiene a la vista, pero no suficiente. Mientras las orientaciones normativas se refieran solamente a la eficacia en la elección de los medios y al éxito de la acción, mientras junto a tales máximas de decisión no se permitan *valores* que regulen la selección de los fines, el modelo utilitarista de acción deja espacio para dos interpretaciones contrapuestas que son ambas deterministas, y, por tanto, incompatibles con el postulado de la libertad de decisión. Tanto la tentativa *positivista* como la tentativa *racionalista* de explicar el proceso de selección de fines, conducen, en efecto, a una asimilación de los fines a condiciones que determinan empíricamente la acción. En el primer caso, los fines se hacen dimanar de disposiciones innatas o adquiridas; «son asimilados a ... elementos analizables en términos de categorías no-subjetivas, especialmente la herencia o el medio ...»[24]. En el segundo caso, la selección del fin es entendida como una función de los conocimientos que el agente posee acerca de su situación: «Si los fines no eran aleatorios, era porque tenía que ser posible para el actor basar su elección de fines en el conocimiento científico de alguna realidad empírica ... la acción se convierte en un proceso de adaptación racional a las condiciones. El papel activo del actor queda reducido al de entender su situación y prever el curso futuro de su desarrollo»[25]. Pero ni la interpretación racionalista ni la interpretación positivista del modelo utilitarista de acción son capaces de explicar por qué el actor puede cometer yerros en un *sentido no solamente cognitivo.*

21 PARSONS (1949 a), 58.
22 PARSONS (1949 a), 56.
23 PARSONS (1949), 59.

24 PARSONS (1949 a), 64.
25 PARSONS (1949 a), 63 s. Un ejemplo actual de estrategia conceptual positivista lo ofrece N. Luhmann con su propuesta de considerar en principio las expectativas cognitivas y las expectativas normativas como funcionalmente equivalentes y de sólo distinguirlas con el criterio de si un actor (o un sistema de acción) se «deciden» a estabilizar contrafácticamente una expectativa dada o mantenerla abierta a la revisión. Cfr. N. LUHMANN, «Normen in soziologischer Perspektive», *Soziale Welt,* 20, 1969, 28 ss.

En este punto queda claro cuál es la dimensión conceptual que Parsons echa de menos: Parsons entiende la libertad de decisión en el sentido de una autonomía que se caracteriza por su *falibilidad moral.* No le basta la libertad de elección en el sentido de una decisión entre alternativas, determinada, sea empíricamente, por la herencia o el medio, sea cognitivamente, por el saber y el cálculo. De ahí que Parsons amplíe el concepto de estándares normativos haciendo que éstos tengan el *status* de estándares de valor no-instrumentalizables o de fines últimos y que las correspondientes orientaciones valorativas puedan regular la selección de fines: «el término normativo se considerará aplicable a un ... elemento de un sistema de acción si, y sólo en la medida en que, pueda considerarse que manifiesta ... un sentimiento de que algo es un fin en sí mismo» [26].

d) El Problema hobbesiano.—También el concepto de un orden legítimo que regula normativamente las relaciones interpersonales lo desarrolla Parsons en discusión con la tradición empirista. En este caso elige como punto de referencia la filosofía social de Thomas Hobbes. En Hobbes ve Parsons al pensador que, bajo supuestos empiristas, plantea de forma más consecuente la cuestión de cómo es posible el orden social, y que ofrece, por tanto, un apropiado punto de engarce para una crítica de tipo inmanente. Como más tarde el utilitarismo, también Hobbes arranca de sujetos aislados, dotados de la capacidad de actuar racionalmente con arreglo a fines. Hobbes supone, además, que las capacidades racionales están al servicio de las pasiones que son las que dictan los fines de la acción. Como las pasiones de los distintos individuos varían al azar y no están coordinadas por naturaleza, la persecución racional de los propios intereses tiene por fuerza que degenerar en una lucha de todos contra todos por la seguridad y los bienes escasos. Si *sólo* se tiene en cuenta la dotación natural de individuos interesados que actúan de forma racional con arreglo a fines, las relaciones sociales no pueden adoptar de por sí la forma de una competencia pacífica. Del concepto de acción orientada al éxito se sigue más bien que para cada actor las decisiones de los otros sólo pueden contar como medios o como condiciones para la realización de sus propios fines. De ahí que a todas las regulaciones

[26] PARSONS (1949 a), 75.

artificiales les preceda la máxima natural de que cada uno trata de influir sobre los demás y de acumular influencias generalizadas, esto es, poder.

Pues bien, Parsons formula el problema hobbesiano de la siguiente forma. Si se parte del concepto de acción racional con arreglo a fines, «es inherente a esta última el que las acciones de los hombres sean medios potenciales para los fines de los otros, y viceversa. De ahí que como fin próximo se siga como corolario directo del postulado de la racionalidad el que todos los hombres deseen y busquen el poder unos sobre otros. Por tanto, el concepto de poder viene a ocupar un puesto central en el análisis del problema del orden. Una sociedad puramente utilitaria es caótica e inestable, porque a falta de limitaciones en el uso de los medios, particularmente de la fuerza y del fraude, tiene necesariamente que acabar por su propia naturaleza en una ilimitada lucha por el poder; y en esta lucha por el fin inmediato, es a saber: el poder, se pierde irreparablemente toda perspectiva de consecución de los fines últimos, de aquello que Hobbes llamaba las diversas pasiones» [27].

Sin embargo, la solución que Hobbes propone a este problema en forma de un contrato de dominación que entraña la sumisión incondicionada de todos al poder absoluto de uno solo, presupone una situación en que los agentes racionales con arreglo a fines están ya dispuestos a cumplir las condiciones necesarias para la conclusión de un contrato. Una situación, «en que los actores cobran conciencia de la situación como un todo en vez de perseguir sus propios fines en términos de su situación inmediata, y después toman las medidas necesarias para eliminar la fuerza y el fraude, comprando seguridad a costa de las ventajas que pudieran seguirse del futuro empleo del fraude y la fuerza» [28].

Parsons no considera convincente esta solución por dos razones. El modelo de acción racional con arreglo a fines no puede explicar cómo los actores pueden llegar a un convenio que sea *racional,* esto es, que tenga en cuenta los intereses de *todos* los implicados. Hobbes tiene que ampliar implícitamente, o como

[27] PARSONS (1949 a), 93 ss.

[28] PARSONS (1949 a), 93. Véase sobre este tema R. MARTIN, «Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: the Place of Consent in his Political Philosophy», *Western Polit. Quarterly,* 1980, 380 ss.

Parsons dice, «estirar» [29] el concepto de racionalidad con arreglo a fines, para hacer que los actores puedan perseguir sus intereses bien entendidos, no solamente mediante la *coacción calculada de unos sobre otros,* sino, *conjuntamente,* es decir, por la vía *de una formación racional de la voluntad colectiva.* De ahí que Parsons distinga tajantemente entre un concepto *técnico* y un concepto *práctico* de *racionalidad* y entre los dos métodos correspondientes de persecución de intereses. El ejercicio de un influjo indirecto sobre la situación de acción de otro actor significa la tentativa de condicionar sus decisiones a través de medios de sanción que incluyen la fuerza y el engaño. Por el contrario, el ejercicio de un influjo directo sobre las orientaciones de acción de otro actor representa la tentativa de convencerlo con los medios argumentativos de formación de un consenso: A la «fuerza» y al «fraude» se opone la «persuasión racional» [30].

Esta alternativa la explica Parsons recurriendo a la teoría de Locke. Locke reivindica una razón práctica que prohíbe que la persecución racional de los propios intereses obedezca solamente a los imperativos de la racionalidad con arreglo a fines. Concibe el estado de naturaleza desde el punto de vista de la *validez intersubjetiva* de un *derecho natural* a la satisfacción «racional con arreglo a fines» de los propios intereses. El derecho de cada uno a comportarse racionalmente en este sentido viene limitado por el hecho de que ese mismo derecho asiste también de antemano a todos: «Al emplear el término razón, Locke parece implicar que esta actitud es algo a que los hombres llegan por un proceso cognitivo. Incluye el reconocimiento de que todos los hombres son iguales e independientes y de que tienen la obligación recíproca de reconocer los mutuos derechos y, por tanto, de sacrificar sus propios intereses inmediatos» [31].

El resultado de la primera objeción es, pues, que las obligaciones —aunque sólo se trate del acto único de someterse a un poder absoluto— tienen que basarse en un consenso normativo que no puede ser fruto *exclusivamente* de consideraciones racionales con arreglo a fines. De la agregación de los distintos cálculos de relaciones medios-fines que cada uno de los actores hace apoyándose en sus conocimientos empíricos y orientándose ego-

29 Parsons (1949 a), 93.
30 Parsons (1949 a), 101.
31 Parsons (1949 a), 96.

céntricamente hacia el propio éxito, sólo puede seguirse, en el mejor de los casos, que todos consideren *deseable* la observancia de una norma común. Pero la deseabilidad de una norma no explica todavía la *fuerza obligatoria* que irradian las normas válidas, fuerza que no puede hacerse derivar de sanciones, sino de un reconocimiento intersubjetivo de expectativas recíprocas de comportamiento, basado en última instancia en razones: «Así pues, en la base de la posición [de Locke] tenemos el postulado de un reconocimiento racional» [32].

Pero aun cuando supusiéramos que algún día pudiera tener éxito la tentativa, una y otra vez reiterada en la tradición empirista y una y otra vez fracasada, de reducir la razón práctica a la capacidad de elección «racional con arreglo a fines» de los medios [33], todavía quedaría en pie una objeción, que básicamente es empírica. Con Weber y Durkheim, Parsons está convencido de que el orden coactivo artificial en que Hobbes piensa, que asegura el cumplimiento de las normas solamente mediante sanciones externas, no podría ser duradero, y de que, por tanto, no resulta adecuado como modelo explicativo de cómo es posible el orden social. Y según Parsons, lo mismo cabe decir de *todo* orden establecido de forma puramente fáctica, de *todo* orden social vacío de contenido normativo que sólo se basara en intereses, con independencia de que los patrones condicionados de comportamiento se mantuvieran mediante el poder soberano y el miedo a sanciones negativas, según el modelo de Hobbes, o, como quiere la Economía Política, mediante el intercambio de bienes y la búsqueda de sanciones positivas, o, finalmente, mediante una cooperación de ambos mecanismos. También para el ámbito del comportamiento económico regido por el mercado, que es el que principalmente han tenido a la vista las explicaciones empiristas desde Locke hasta Spencer, puede mostrarse, con ayuda del mencionado argumento de Durkheim, que un comportamiento social aprendido por vía de hecho no puede resultar estable sin el respaldo de un orden normativo que ponga coto, por medio de orientaciones valorativas, a la acción intere-

32 Parsons (1949 a), 96.
33 Han sido notables los esfuerzos hechos en esta dirección por Lewis (1969) y por J. Elster, *Ulysses and the Sirenes,* Cambridge, 1979, 141 ss. Pero se trata de propuestas para la solución de un problema ya redefinido en términos empiristas en el cual se pierde de vista el fenómeno necesitado de explicación, a saber: el carácter obligatorio de las normas válidas.

sada de los actores[34]. Los órdenes sociales no pueden explicarse en el sentido de un instrumentalismo colectivo: un orden fáctico nacido de la competencia de agentes «racionales con arreglo a fines» en torno al poder y a la riqueza será inestable mientras no medie el momento moral de la conciencia y de la obligación, es decir, el momento de una orientación de la acción por valores obligatorios.

También aquí construye Parsons una relación simétrica entre dos posiciones contrarias pero igualmente falsas. El *materialismo* sociológico no niega el hecho de que las relaciones interpersonales vengan por lo general reguladas normativamente, pero reduce las normas a regulaciones impuestas desde fuera y desconoce la circunstancia de que la institucionalización de expectativas de comportamiento conecta con las orientaciones del agente, a las que liga en términos no puramente fácticos, es decir, no sólo a través de una manipulación de las consecuencias de la acción. Por otro lado, el *idealismo* sociológico cae en el error de subestimar la coacción que ejercen los componentes no-normativos de la situación de acción, y en general el sustrato material del mundo de la vida. Esto explica las reservas de Parsons frente a Durkheim[35]. El concepto de orden social que Parsons desarrolla a partir de

[34] «Un acuerdo contractual sólo une a los hombres para un propósito limitado y por un tiempo limitado. No existe ningún motivo adecuado para que incluso este limitado propósito los hombres lo persigan por medios compatibles con los intereses de los otros, aunque su consecución como tal fuera compatible con ellos. Existe una latente hostilidad entre los hombres que esta teoría no tiene en cuenta. La institución del contrato sólo se torna de importancia cuando se la considera como marco de un orden. Sin él los hombres, como dice explícitamente Durkheim, estarían en estado de guerra. Pero la vida social efectiva no es guerra. Y en la medida en que implica la persecución de intereses individuales, son tales intereses perseguidos de esa manera los que bastan a mitigar esa hostilidad latente, a promover las ventajas mutuas y la cooperación pacífica más bien que la mutua hostilidad y destrucción. Spencer, y otros que piensan como él, no lograron explicar en absoluto cómo puede conseguirse tal cosa. Y para llegar a su propia explicación, Durkheim empieza señalando un hecho empírico: este vasto complejo de acciones en la persecución de los intereses individuales tiene lugar dentro del marco de un cuerpo de reglas independientes de los motivos inmediatos de las partes contratantes. Los individualistas, o no se han percatado en absoluto de este hecho, o no le han concedido la importancia que merece. Se trata de la idea empírica central de la que parte el desarrollo teórico de Durkheim, y que él nunca perdió de vista.» PARSONS (1949 a), 313 s.

[35] PARSONS (1949 a), 446.

su crítica simétrica a esas dos posiciones es el de institución, el cual se atiene al modelo neokantiano de la realización de los valores, es decir, al concepto weberiano de un orden social que integra valores e intereses. «Hay que considerar siempre que la acción», como ya hemos visto, «implica un estado de tensión entre dos órdenes diferentes de elementos, el normativo y el condicional»[36].

e) Interacción social.—Supuesto lo anterior, lo lógico hubiera sido conectar el concepto de acción con el concepto de orden de modo que ambos se complementaran en el mismo plano analítico para dar el concepto de *interacción social*. El concepto de *acuerdo normativo* hubiera podido servir de puente entre el concepto de actividad teleológica orientada conforme a valores y el concepto de un orden que integra valores e intereses. Con lo que además hubieran pasado al primer plano de la teoría de la acción aquellas interpretaciones y posturas de afirmación/negación de los participantes en la interacción, que constituyen el soporte del consenso valorativo y del reconocimiento de las normas. El centro no lo ocuparía ya la *estructura-fin-medio de la acción*, sino la *formación, por vía de lenguaje, de un consenso* como mecanismo que armoniza entre sí los planes de acción de los distintos actores haciendo de este modo posibles las interacciones sociales. Pero Parsons no sigue este camino[37]. Permanece

[36] PARSONS (1949 a), 732. El que Parsons apoyara esta idea en Durkheim y Weber ha provocado, decenios después, una vehemente controversia: W. POPE, J. COHEN y E. HAZELRIGG, «On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons's Convergence Thesis», *ASR*, 40, 1975, 417 ss. Véase R. St. WARNER, «Toward a Redefinition of R. St. Warner's Redefinition of Action Theory», *AJS*, 83, 1978, 1359 ss.; T. PARSONS, «Comment on R. St. Warner's Redefinition of Action Theory», *AJS*, 83, 1978, 1351 ss.

[37] En *The Structure of Social Action*, PARSONS no refiere complementariamente los conceptos de acción y orden el uno al otro, sino que los sitúa en planos distintos. Piensa en dos dimensiones en las que las unidades de acción pueden agregarse y articularse en sistemas de acción: la conexión de acciones de diversos actores y la conexión de diversas acciones del mismo actor. De la agregación interpersonal resultan sistemas sociales que pueden ir desde las interacciones simples hasta las sociedades globales. En la otra dimensión surgen sistemas de la personalidad que a su vez pueden unirse para formar colectivos del grado de complejidad que fuere. Mientras que las investigaciones de historia de la teoría socio-

todavía cautivo de las tradiciones empiristas de que se distancia. El planteamiento individualista de una teoría centrada en la teleología de la acción ha calado tan hondo, que, aunque Parsons ve desde luego limitada la actividad teleológica por estándares valorativos y por las correspondientes orientaciones de valor, el punto de vista que a la postre decide sigue siendo el de la acción singular de un sujeto aislado. Voy a comentar esta *primera decisión importante en la construcción de su teoría,* utilizando como trasfondo la teoría de la acción comunicativa.

Parsons parte de un actor concebido monádicamente y trata de establecer el tránsito conceptual desde la unidad de acción al contexto de acción concibiendo la interacción elemental como un compuesto de las acciones de dos actores, acciones que se ha empezado introduciendo de forma independiente. Punto de arranque del análisis es la orientación *individual* de acción. Esta es resultado de *decisiones contingentes entre alternativas.* Lo que la orientación valorativa expresa es que los correspondientes valores determinan la preferencia por una de las alternativas dadas en cada caso. Como la fuerza regulativa que los valores culturales poseen no afecta a la contingencia de las decisiones, toda interacción entre dos actores que entablen una relación está sujeta, pues, a una «doble contingencia» [38]. Esta juega el papel de un *factum* generador del problema: hace funcionalmente necesario la creación de un orden. En la construcción lógica de la interacción la doble contingencia que resulta de la libertad electiva de ego y alter antecede a los mecanismos que establecen el orden y coordinan las acciones. En el plano del análisis de la unidad de acción los estándares valorativos quedan atribuidos a los actores individuales como posesión subjetiva: precisan, por tanto, de una sintonización intersubjetiva. En ese plano de análisis la función del elemento de orientación valorativa es simplemente la de excluir el supuesto de aleatoriedad en los procesos de fijación de fines e impedir que la autonomía en la elección de fines se vea secuestrada o anulada por la asimilación, bien en términos racionalistas, o positivistas, de las orientaciones de acción a de-

lógica que Parsons realiza en *The Structure of Social Action* sugieren una simetría entre el concepto de acción y el concepto de orden, al final del libro queda claro que la distancia conceptual entre acción y sistema de la personalidad es mayor que la existente entre acción y sistema de interacción (cfr. PARSONS, 1949 a, 737-748).

38 T. PARSONS, *The Social System,* Glencoe, 1951, 36.

terminantes de la situación de acción. Pese a lo cual, Parsons se atiene a lo que en verdad es el núcleo del concepto utilitarista de acción, es decir, a la interpretación de la libertad de decisión del actor como una elección entre medios alternativos para fines dados. Tal vez cree que sólo puede salvar el voluntarismo concibiendo la libertad de decisión como libertad de elección contingente; en el lenguaje del idealismo alemán: como arbitrio (*Willkür*).

Tal forma de ver las cosas contrasta con el concepto de un sistema cultural de valores compartido «ya siempre» intersubjetivamente. Y en esto radica justamente el problema de construcción: ¿cómo puede conciliar Parsons ese concepto monádico de acción con el concepto intersubjetivista de orden que toma de Durkheim? El problema podría resolverse si Parsons convirtiera en elemento nuclear de la acción social las faenas interpretativas de los participantes en la interacción, que son las que posibilitan el consenso. Los procesos de entendimiento, dependientes del lenguaje, se desarrollan, como hemos mostrado más arriba, sobre el trasfondo de una tradición intersubjetivamente compartida, especialmente de valores aceptados en común. El contexto a que todo texto remite siempre puede servir de modelo del elemento que funda el orden. El problema de la coordinación de la acción, que se plantea con la doble contingencia de la relación entre actores capaces de tomar decisiones, quedaría resuelto, según ese modelo, mediante una orientación de esos actores por pretensiones de validez de normas que se verían así remitidas a un reconocimiento intersubjetivo.

Mas las tomas de postura de afirmación/negación frente a pretensiones de validez normativas no brotan de una libertad de elección *contingente,* sino de convicciones práctico-morales; están sometidas, por lo menos implícitamente, a la fuerza vinculante de las buenas razones. Pero si, como hace Parsons, se empiezan concibiendo las decisiones orientadoras de la acción como *emanación del arbitrio privado de actores aislados,* falta el mecanismo capaz de explicar la construcción de los sistemas de acción a partir de las unidades de acción [39]. Esta perplejidad explica ese reajuste de la teoría de la acción, que se echa de ver

39 Paso por alto la tentativa de servirse para ello de ideas de la teoría del aprendizaje. El llamado modelo de las sanciones puede a lo sumo explicar cómo expectativas de comportamiento no normativas pueden conectarse entre sí en términos condicionales.

en las dos obras (*The Social System* y *Towards a General Theory of Action*) que Parsons publica en 1951.

[2] En este *primer período intermedio*, Parsons ya no se limita a analizar la unidad de acción en términos de la orientación de un sujeto que actúa en una situación; ahora trata, más bien, de entender la orientación de la acción como producto de la cooperación de la cultura, la sociedad y la personalidad [40]. Analiza la orientación de la acción, por así decirlo, *a tergo*, desde el punto de vista de qué es lo que esos componentes aportan a la realización de una acción concreta. El actor aparece así en la perspectiva de una agencia que se ve motivada por necesidades y simultáneamente controlada por valores. El sistema de la personalidad participa en la orientación de la acción a través de las orientaciones motivacionales, y a través de las orientaciones normativas lo hace el sistema social.

Parsons se había familiarizado mientras tanto con la teoría freudiana de la personalidad y sobre todo con la antropología cultural de Malinowski. Y también esto contribuye a explicar el cambio que se produce en su perspectiva teórica. Pues sobre ese trasfondo, los sistemas de acción ya no pueden ser construidos en términos elementalistas a partir de sus unidades, sino que es menester partir de los sistemas mismos. Parsons inicia ahora su construcción con el concepto de cultura y explica los sistemas de acción «sociedad» y «personalidad» como encarnaciones institucionales y anclajes motivacionales, respectivamente, de patrones culturales. Las unidades elementales ya no son las unidades de acción, sino los patrones culturales o los significados simbólicos. Estos se combinan produciendo configuraciones, sistemas culturales de interpretación y valoración susceptibles de ser vehiculados por una tradición. La parte de la tradición cultural inmediatamente relevante para la constitución de los sistemas de acción son los patrones valorativos. Estos constituyen la materia prima que por vía de institucionalización se transforma en expectativas de comportamiento obligatorias o en normas intersubjetivamente válidas y por vía de internalización en motivos personales o en disposiciones para la acción, configuradoras del carácter. De esta forma, Parsons concibe esos dos sistemas de acción

[40] Parsons (1951 a), 3-23; Id., *Toward a General Theory of Action*, Nueva York, 1951, 3-25; 53-109.

como dos canales complementarios a través de los cuales los valores culturales se transforman en acciones motivadas: «... los sistemas sociales son sistemas de acción motivada organizados en torno a las relaciones que los actores entablan entre sí; las personalidades son sistemas de acción motivada organizadas en torno al organismo vivo» [41].

Mas esta forma de proceder plantea dos problemas. Por una parte, hay que explicar cómo ha de concebirse la determinación cultural de las orientaciones de acción *a)*; y por otra, hay que elucidar cómo se articulan los conceptos de sistema cultural, sistema social y sistema de la personalidad, en tanto que conceptos relativos a elementos responsables del orden, con aquel concepto de acción a partir del cual no pudieron construirse *b)*. Voy a discutir estas dos cuestiones en términos aporéticos, es decir, señalando las dificultades a que se ve abocada una teoría de la acción que se centra en términos monológicos en torno al actor solitario y que no tiene sistemáticamente en cuenta el mecanismo de coordinación lingüística que el entendimiento representa.

a) En las distintas exposiciones que hace de su teoría de la acción a principios de los años cincuenta, Parsons ya no se limita a descomponer la orientación de la acción en sus ingredientes analíticos desde el punto de vista de una realización de fines orientada por valores. Ahora se trata más bien del análisis conceptual de la conexión entre motivaciones y orientaciones valorativas. Esta *segunda versión de su teoría de la acción* la desarrolla Parsons en cuatro pasos.

En la orientación motivacional de un agente que para realizar sus fines en unas situaciones dadas tiene que elegir entre medios alternativos, Parsons distingue dos aspectos: una *orientación catéctica* por fines y objetos a los que el actor endereza sus sentimientos y sus intereses, y una *orientación cognitiva* por estados y alternativas que el agente percibe y calcula. Estos dos aspectos sólo pueden separarse analíticamente: todo objeto de catexis tiene que ser conocido y todo objeto aprehendido cognitivamente resulta relevante en relación con la satisfacción de necesidades. Esas dos orientaciones se extienden tanto a las proyecciones subjetivas de fines como a los componentes objetivos de la situación.

[41] Parsons (1951 b), 54.

Pero el proceso de orientación no podría ser entendido como una decisión entre alternativas si en la orientación motivacional de la acción no pudiera destacarse aún un tercer aspecto —una *orientación evaluativa*— que tiene la función de establecer la relación más ventajosa posible entre las gratificaciones alcanzables y las inevitables renuncias: «El modo evaluativo implica el acto cognitivo de establecer un balance entre los aspectos gratificación/renuncia de las distintas alternativas de acción con vistas a maximizar la gratificación a largo plazo» [42]. Ahora bien: los únicos estándares que es posible derivar de las dimensiones que la catexis y el conocimiento representan son la utilidad y la eficiencia —justo los estándares permitidos en el concepto utilitarista de la acción. Por tanto, si la orientación evaluativa ha de resultar autónoma frente a las orientaciones catéctico-cognitivas, el aseguramiento del balance de gratificación han de proporcionarlo estándares de procedencia no-utilitarista. Pues bien, son los *estándares culturales* los que a través de la *orientación evaluativa* ejercen una influencia configuradora y, sobre todo, una influencia regulativa sobre la motivación de la acción [43].

La orientación evaluativa es el punto de engarce en que la cultura queda acoplada con las orientaciones motivacionales del agente. Esto da ocasión a Parsons para deducir, partiendo de la clasificación de las orientaciones motivacionales, la clasificación de los estándares de valor y de las correspondientes orientaciones valorativas. Distingue entre estándares cognitivos, estándares de apreciación y estándares morales (*cognitive, appreciative, moral standards*). En la dimensión de lo cognitivo se trata de criterios de verdad, de objetividad, de ilación lógica, etc. En la dimensión de la catexis se trata de estándares estéticos, de criterios de veracidad, autenticidad, adecuación, etc. Y en la dimensión de lo

42 PARSONS (1951 b), 71.

43 «...decimos que el modo evaluativo designa aquel punto de un sistema de acción en que estos valores o estándares culturales de orientación valorativa se tornan efectivos... el modo evaluativo se refiere propiamente a la formulación de alternativas y al acto de elegir. Cuando esta evaluación se hace con la vista puesta en algún estándar de valor para guiar la elección, entonces el modo evaluativo ha producido algún aspecto de la orientación valorativa. Debe recordarse que el acto de elegir es esencialmente el aspecto de orientación implicado por la expresión modo evaluativo; y los estándares en que las elecciones se basan son los aspectos de orientación implicados por la expresión orientaciones valorativas» (PARSONS, 1951 b, 71 ss.).

evaluativo, el problema que se plantea es el desde qué punto de vista normativo pueden a su vez elegirse e integrarse los estándares cognitivos y de apreciación; como tales estándares de orden superior Parsons introduce los morales.

Estas tres clases de estándares representan solamente un fragmento de la tradición cultural, el fragmento de los valores culturales o los componentes evaluativos de la cultura. Pero la cultura contiene además esquemas cognitivos para la *interpretación* de lo que es el caso y formas simbólicas de *expresión* para la exposición de experiencias estético-expresivas.

Para la determinación cultural de la acción son, pues, decisivos los siguientes componentes: componentes del *sistema cultural*: esquemas cognitivos de interpretación, formas simbólicas de expresión y estándares valorativos; entre los *estándares valorativos*: estándares para la solución de problemas cognitivo-instrumentales, estándares de apreciación y estándares para la solución de problemas práctico-morales; las correspondientes *orientaciones normativas*: cognitivas, apreciativas y morales, y, finalmente, las orientaciones motivacionales: cognitivas, catécticas y evaluativas. En la figura 29 se dá un esquema de las relaciones entre estos elementos.

Aunque Parsons parte de las orientaciones motivacionales para construir el esquema de abajo arriba, el esquema ha de ser leído en dirección opuesta y entendido como una ilustración de la capacidad que tienen los componentes regulativos de la tradición cultural de configurar los motivos de la acción. Pues la finalidad de la idea de una determinación cultural de las orientaciones de acción es la de solucionar el problema en el que había laborado en vano la primera versión de la teoría de la acción: los estándares valorativos ya no son atribuidos a los actores individuales como propiedades subjetivas; los patrones culturales de valor son introducidos desde un principio como posesión intersubjetiva. Ciertamente que de entrada sólo son considerados como componentes de la tradición cultural y no disponen todavía de por sí de un carácter normativamente vinculante. De modo que si se quieren señalar las condiciones para una interacción regulada normativamente y anclada motivacionalmente no puede bastar con conectar *directamente* los elementos de la orientación de la acción con los componentes del sistema cultural. Sobre este problema volveré después. Antes voy a referirme a la cuestión

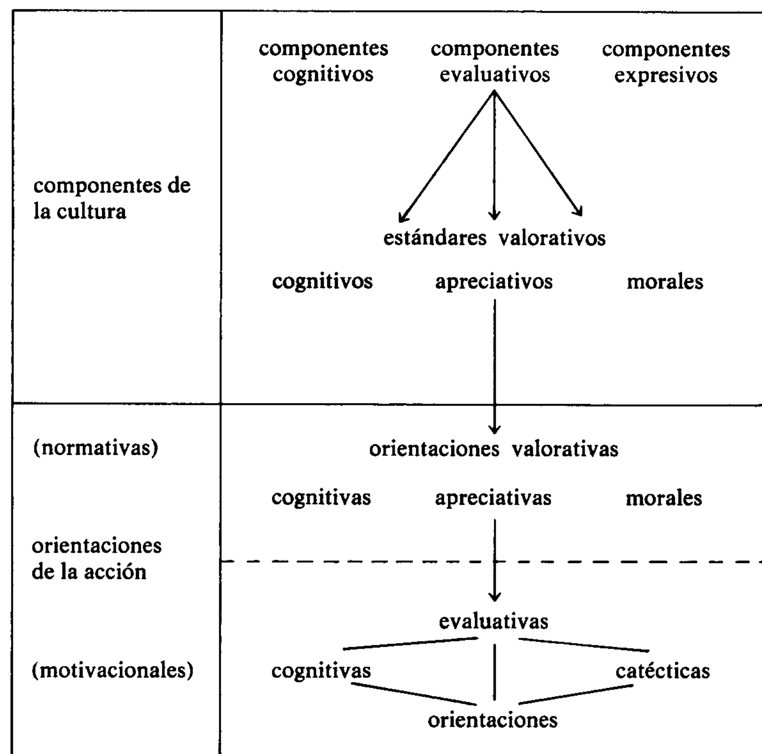


Fig. 29. DETERMINANTES CULTURALES DE LA ORIENTACIÓN DE LA ACCIÓN (SEGÚN GTA, 1951)

de cómo concibe Parsons esa orientación del agente por valores culturales.

b) Según el esquema, sólo a través de sus componentes evaluativos entra la cultura en relación con las orientaciones de acción —la cultura sólo desarrolla su fuerza regulativa a través de la orientación del agente por estándares culturales de valor. Ciertamente que éstos no solamente comprenden la esfera evaluativa en sentido estricto. Junto a los estándares relativos a lo que ha de considerarse como «bueno» (o como mejor o peor), Parsons tiene en cuenta estándares que rigen la solución de los problemas cognitivo-instrumentales y de los problemas práctico-morales. Manifiestamente se trata aquí de *criterios* conforme a

los cuales, en el marco de una determinada tradición cultural, se mide en cada caso la *validez* de los enunciados descriptivos, normativos, evaluativos y expresivos. Pero con tales *estándares abstractos de valor y de validez* no queda agotada la riqueza de *contenido* de una cultura. La parte superior del esquema suscita la impresión de que ni los patrones cognitivos de interpretación ni las formas de expresión tienen entrada en las orientaciones de la acción. Naturalmente que Parsons no ha podido querer decir eso; y, sin embargo, esta impresión no se produce casualmente. Para responder a la cuestión de qué significa que un actor oriente su acción en el contexto de una tradición, Parsons recurre a un modelo demasiado simple. Un actor, ésta es la idea, actúa en el marco de su cultura orientándose por *objetos culturales.* Parsons señala, ciertamente, que el lenguaje constituye el medio ejemplar de transmisión de la cultura; pero, sin embargo, su teoría de la acción no recoge los frutos de esta idea. Como puede verse en el esquema, queda suprimido el aspecto comunicativo de la coordinación de la acción.

Actuar en el marco de una cultura significa que los participantes en la interacción toman interpretaciones de un acervo de saber, culturalmente asegurado e intersubjetivamente compartido, para entenderse sobre su situación y sobre esa base perseguir cada uno sus propios fines. Desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento la apropiación interpretativa de los contenidos culturales recibidos por tradición representa el acto a través del que se efectúa la determinación cultural de la acción. Pero Parsons se cierra esta vía de análisis al entender la orientación por valores como una orientación por *objetos.*

Inicialmente, Parsons había clasificado, desde la perspectiva de la actividad teleológica, los objetos a que un actor puede referirse, como medios (o recursos) y condiciones (o restricciones). Mas ahora, al adoptarse como punto de vista la estructura interactiva del plexo de acción, resulta una clasificación distinta. Ego distingue entre objetos sociales que pueden adoptar el papel de un alter, y objetos no sociales. Y dentro de éstos distingue a su vez los objetos físicos, que sólo pueden aparecer como medios o condiciones, de los objetos culturales. Parsons distingue los objetos físicos de los objetos culturales por sus *condiciones de identificación.* Los objetos físicos son entidades en el espacio y en el tiempo, mientras que los objetos simbólicos representan patrones culturales que pueden ser transmitidos y de los que uno

puede apropiarse sin alterar su significado. La individuación espacio-temporal no afecta al contenido semántico, sino solamente al sustrato material en que un contenido semántico adquiere forma simbólica.

Parsons caracteriza, pues, los objetos físicos y los objetos culturales ontológicamente, es decir, desde la perspectiva de un sujeto cognoscente; pero con ello se le escapa otra diferencia, más importante, que desde el punto de vista del sujeto hablante y agente se da entre los *objetos* individuados en el espacio y en el tiempo y los *significados* materializados simbólicamente. Los primeros pueden ser observados y manipulados, esto es, alterados por medio de intervenciones encaminadas a un fin. Los segundos sólo pueden ser entendidos, es decir, sólo pueden ser generados o sólo se puede tener acceso a ellos por la vía de una participación (a lo menos virtual) en procesos de comunicación. Parsons desconoce esta diferencia y *asimila los patrones culturales susceptibles de tradición a elementos de la situación* a los que el actor se refiere como si se tratara de objetos. Esta reificación no le permite percatarse del papel que juega la tradición cultural como contexto y trasfondo de la acción comunicativa. La *reificación de los contenidos culturales susceptibles de tradición* queda ya patente en la idea de que el actor puede desarrollar orientaciones motivacionales frente a los objetos culturales de la misma forma que lo hace frente a otros elementos de la situación, ya se trate de los demás actores, de los medios o de las condiciones. Ciertamente que llegado el caso un actor también puede adoptar frente a la tradición cultural una actitud reflexiva; puede, por así decirlo, volverse sobre sí para convertir las ideas, los valores o los símbolos expresivos en objeto de análisis, para convertirlos, en tanto que objetivados, en objeto de catexis positiva o negativa, para valorarlos con ayuda de los correspondientes estándares, etc. Pero esto no es válido para el caso normal de actitud realizativa en que el sujeto que actúa comunicativamente hace uso de su tradición.

Los sujetos que actúan comunicativamente se ven ante la tarea de encontrar para su situación de acción una definición común y de entenderse, dentro de ese marco de interpretación, sobre temas y sobre planes de acción. Para este trabajo de interpretación hacen uso del acervo de saber recibido. Los patrones culturales de interpretación, de valoración y de expresión cumplen en todo ello, como ya hemos visto, una función doble. Como

conjunto constituyen el contexto de saber de fondo que se acepta incuestionadamente. Pero a la vez *algunos* de esos patrones culturales entran en el contenido semántico de las emisiones que se hacen. La cultura ya no queda entonces a las espaldas de los sujetos que actúan comunicativamente; se despoja del modo de certezas de fondo y adopta la forma de un saber susceptible en principio de crítica. Pero ni en su función de constituir contexto ni en su función de generar textos adquieren los patrones culturales de interpretación el *status* de objetos a que los actores pudieran referirse como a componentes de la situación de acción.

Extrayendo interpretaciones del fondo que su tradición representa, los participantes en la interacción tratan de llegar a un consenso sobre algo en el mundo. Y en este proceso se refieren a objetos identificables en el mundo; puede tratarse de cosas y sucesos en *el* mundo de estados de cosas existentes (es decir, de objetos físicos) o de componentes de un mundo social de relaciones interpersonales legítimamente reguladas o de algo perteneciente al mundo subjetivo de vivencias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado (es decir, de objetos sociales en sentido lato). Las ideas, valores o formas simbólicas de expresión que entran en el proceso de entendimiento sirven a la comunicación *sobre* tales objetos; pero ellos de por sí no son objetos de tipo comparable. A lo sumo, de los intérpretes y traductores, de los científicos, de los teóricos de la moral y del derecho, de los artistas y críticos de arte, sí que puede decirse que cuando trabajan reflexivamente en ideas, valores y formas simbólicas de expresión, se están ocupando de objetos culturales.

Verdad es que Parsons contrapone los patrones culturales de significado que supuestamente aparecen como «objetos» en las situaciones de acción a aquellos otros componentes de la cultura que han sido interiorizados o institucionalizados. Mas con esta distinción no anula la reificación de la cultura, lo único que hace es afianzarla por medio de esos falsos contrastes. Cuando los patrones culturales de valor, ésta es la idea, son internalizados e institucionalizados, configurando por un lado motivos, y definiendo por otro expectativas de rol, se transforman en componentes empíricos, esto es, en ingredientes espacio-temporalmente individuados de los sistemas de la personalidad o de los sistemas de interacción. Los objetos culturales, en cambio, permanecen externos a los actores y a las orientaciones de acción. Pues, aunque a estos objetos culturales se les atribuye también una especie de

función controladora, no desarrollan ni la fuerza motivacionalmente impulsora ni la fuerza normativa reguladora que ejercen aquellos otros valores que han sido incorporados a personas o a instituciones: «A diferencia de las necesidades y de las expectativas de rol, los *símbolos,* que son las entidades controladoras postuladas en este caso, no son internos a los sistemas cuyas orientaciones controlan. Los símbolos controlan sistemas de orientación igual que lo hacen las necesidades o las expectativas de rol, pero no existen como factores internos postulados, sino como objetos de orientaciones (considerados como existentes en el mundo externo al lado de los otros objetos por los que se orienta un sistema de acción).»

Esta tentativa de efectuar un deslinde en la dimensión «objetivo» *versus* «inobjetivo» entre los contenidos culturales *libremente flotantes* y los patrones de valor *encarnados* en las personas e instituciones no hace más que aumentar la confusión. El sujeto de la teoría del conocimiento, vuelto a los objetos, es, como hemos visto, un modelo que aquí resulta falso de raíz. En vez de eso lo más adecuado es recurrir a la estructura de la acción orientada al entendimiento como modelo en que estudiar cómo cooperan la cultura, la sociedad y la personalidad en la determinación de las orientaciones de acción. El análisis de las propiedades formales del trabajo interpretativo que los actores desarrollan al concertar sus acciones a través de actos comunicativos puede enseñarnos cómo las tradiciones culturales, las esferas institucionales y las competencias personales hacen posible, en forma de autoevidencias difusas propias del mundo de la vida, la conexión y estabilización comunicativas de los sistemas de acción.

Las competencias del individuo socializado y las solidaridades de los grupos integrados a través de normas y valores representan, al igual que la tradición cultural, recursos integrantes del trasfondo de certezas propias del mundo de la vida; al igual que ella, constituyen el contexto de las situaciones de acción. En relación con la aportación de la cultura a la acción orientada al entendimiento habíamos distinguido entre su función formadora de contexto y su función generadora de textos. Pero por específica que pueda ser la aportación del acervo cultural de saber a la producción de textos, la aportación de la personalidad y de la sociedad, de las capacidades adquiridas en el proceso de socialización y de los órdenes institucionales, no es menor que

la de la cultura en lo que atañe a la constitución del trasfondo que es el mundo de la vida. Pues el trasfondo sobre el que se desarrollan las escenas de interacción y del que, por así decirlo, emergen las situaciones de la acción orientada al entendimiento no sólo se compone de certezas culturales, esto es, de patrones de interpretación, de valoración y de expresión que se aceptan sin hacerse cuestión de ellos, de *certezas* de fondo; ese trasfondo consta también, como hemos visto, de *habilidades* individuales, de la capacidad intuitiva de *saber cómo* enfrentarse a una situación, y de *prácticas* arraigadas socialmente, de la capacidad asimismo intuitiva de *saber en qué* puede uno estribar en una situación. Las certezas del mundo de la vida no solamente tienen el carácter cognitivo de tradiciones culturales habitualizadas, sino también, y por así decirlo, el carácter psíquico de competencias adquiridas y comprobadas, y el carácter más bien social de solidaridades acreditadas. La aproblematicidad del mundo de la vida en y a partir del que se actúa comunicativamente se debe no sólo a ese tipo de seguridad que deriva de lo que se sabe trivialmente, *de lo que todo el mundo sabe,* sino también al tipo de certeza que deriva de la conciencia de *ser capaz* de algo o de poder fiarse de alguien. Más aún, esa *aproblematicidad específica* que paradójicamente *priva* a lo sabido de una característica de todo saber, la de poder resultar ser falso, sólo parece producirse porque en las certezas del mundo de la vida van todavía juntos, de forma más o menos difusa, esos tres componentes: el saber *cómo* se hace algo y el saber *en qué* puede uno estribar van entretejidos con *lo que* se sabe. Sólo se separan como «*know that*» del «*know how*» en el instante en que las certezas culturales se transforman en contenidos de la comunicación y con ello en un saber asociado con pretensiones de validez susceptibles de crítica [44].

[44] Debo algunas sugerencias a un seminario sobre «Background-Knowledge» desarrollado en 1980 en Berkeley bajo la dirección de J. Searle y H. Dreyfuss. Los intentos hechos en el marco de la filosofía analítica de aprehender el trasfondo que representa el mundo de la vida, orientándose para ello en el modelo de un «contexto», me parecen más prometedores que los intentos de reconstrucción planteados en términos fenomenológicos. Véase, sin embargo, M. Polanyi, *Personal Knowledge,* Londres, 1958; Id., *The Tacit Dimension,* Nueva York, 1966; y acerca de esta posición de Polanyi: M. Grene, «Tacit Knowing», *J. Brit. Soc. Phenom.,* 8, 1977, 164 ss.; R. Harré, «The Structure of Tacit Knowledge», *J. Brit. Soc. Phenom.,* 8, 1977, 672 ss.

c) El concepto de acción comunicativa no solamente nos suministra un punto de referencia para el análisis de lo que la cultura, la sociedad y la personalidad aportan a la formación de las orientaciones de acción, sino que por medio de ese modelo puede aclararse también cómo se relacionan cultura, sociedad y personalidad como componentes del mundo de la vida simbólicamente estructurado. Para entender correctamente este problema de construcción hay que tener presente que aunque los tres órdenes (cultura, sociedad y personalidad) son introducidos como «sistemas», esto debe entenderse de entrada en un sentido completamente inespecífico. Pues Parsons sigue todavía pensando que, desde la perspectiva de la teoría de la acción, la sociedad puede entenderse como un plexo de acción que se articula en esos tres componentes. La idea de que las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen a través de la acción comunicativa puede servir de guía para un prometedor análisis de *la conexión entre cultura, sociedad y personalidad.* Pues cuando se pregunta cómo la reproducción cultural, la integración social y la socialización hacen uso de modo diverso de un mismo mecanismo de entendimiento, pasan a primer plano las interdependencias de esos tres componentes del mundo de la vida. Pero como Parsons pasa por alto en la construcción de su teoría el mecanismo del entendimiento, tiene que tratar de encontrar un equivalente del concepto de mundo de la vida recurriendo a premisas *distintas.*

A partir del modelo (fijado por la primera decisión en la construcción de la teoría) de la decisión que orientándose por valores toma un actor entre alternativas de acción, Parsons tiene que procurarse los medios conceptuales con que poder pensar el nacimiento de una orientación de acción a partir de la cooperación de cultura, sociedad y personalidad. Con este fin introduce las «*pattern variables of value orientation*» [45]. Con ello toma la *segunda decisión importante* en la construcción de su teoría. Los valores culturales actúan como patrones para una elección entre alternativas de acción; determinan las orientaciones de un agente fijando sus preferencias, sin que ello afecte a la contingencia de las decisiones. Pues bien: Parsons afirma que para cualesquiera situaciones de acción se dan exactamente cinco problemas que *ineludiblemente* se plantean a todo actor en forma de *alternativas de decisión binariamente esquematizadas, generales y abstractas* [46]. Parsons asigna en cierto modo a las *pattern-variables* una posición trascendental: cualquier orientación de acción puede entenderse como resultado de decisiones simultáneas entre, precisamente, esas cinco alternativas generales e ineludibles.

45 PARSONS (1951 a), 58 ss.; (1951 b), 78 ss.

46 Los problemas de los que Parsons deduce la tabla de *pattern-variables* son los siguientes:

[1] ¿Debe el agente perseguir de forma inmediata su propio interés, o debe admitir consideraciones normativas en las que se hacen valer intereses generales? La alternativa es aquí orientación por intereses propios u orientación por intereses generales. [2] ¿Debe el agente, sin demora alguna, dar vado a sus afectos y deseos, o debe reprimir sus impulsos y aplazar las gratificaciones que podría conseguir a corto plazo? Aquí se da una alternativa entre una actitud impulsiva apacentada por sentimientos y una actitud disciplinada sentimentalmente neutral. [3] ¿Debe el agente poner a distancia la situación en que se encuentra y analizarla desde puntos de vista que puedan concernir a cualquiera, o debe aceptar como participante las constelaciones particulares que se dan en la situación del caso? Aquí se da una alternativa entre una orientación por estándares generales y la mera atención a las condiciones particulares del contexto. Estos tres problemas se refieren a las posturas que el actor adopta para consigo mismo. Otros dos problemas conciernen al modo y manera en que el actor categoriza los objetos, en particular a los otros participantes en la interacción. [4] ¿Debe el actor enjuiciar y tratar a los otros actores conforme a sus rendimientos, esto es, conforme a las funciones que cumplen, o debe hacerlo conforme a valores intrínsecos, conforme a las cualidades que tienen de por sí? El actor ha de decidir si va a concentrarse en propiedades relacionales o en propiedades cualitativas. [5] ¿Debe el actor tener presentes a los objetos o actores concretos en toda su complejidad, o debe limitarse a algunos aspectos relevantes, analíticamente bien circunscritos? Aquí se da una alternativa entre una aprehensión difusa de un todo no analizado y la especificación de determinadas cualidades.

De estos cinco problemas obtiene Parsons una tabla de alternativas de decisión con las que los valores culturales, como patrones de preferencia, regulan las orientaciones de un agente sin perjuicio de la contingencia de sus decisiones:

1) *The private vs. collective interest dilemma: self vs. collectivity orientation.*
2) *The gratification-discipline dilemma: affectivity vs. affective neutrality.*
3) *The dilemma of transcendence vs. immanence: universalism vs. particularism.*
4) *The choice between object modalities: performance vs. quality (achievement vs. diffuseness).*
5) *The definition of the scope of interest in the object: specificity vs. ascription.*

Ciertamente que no hay ni rastro de deducción trascendental; no obstante, el mencionado catálogo de problemas y la correspondiente tabla de alternativas obtiene una cierta evidencia del contraste introducido por Tönnies entre «comunidad» y «sociedad». Las *pattern-variables* se mueven en las dimensiones a que había recurrido la sociología anterior para describir el tránsito desde las sociedades tradicionales a las sociedades modernas, es decir, los procesos de racionalización social. Sobre ello llama la atención el propio Parsons [47]. «Comunidad» y «sociedad» designan tipos de estructuras sociales a los que, en el plano de las acciones sociales, corresponden orientaciones valorativas típicas. La combinación de preferencias por la *collectivity orientation*, la *affectivity*, el *particularism*, la *ascription*, la *diffuseness*, constituye el patrón característico de las «comunidades», y la combinación de preferencias opuestas, el patrón de decisión característico de las «sociedades». Los procesos de racionalización social por los que se interesó Weber, pueden entenderse según esto como una progresiva institucionalización de orientaciones valorativas que garantizan que los actores (por ejemplo, en el tráfico económico) persigan sus propios intereses (bien entendidos), adopten una actitud afectivamente neutral, den preferencia a las regulaciones universalistas, juzguen a sus oponentes por el ejercicio de sus funciones y especifiquen las situaciones de acción de modo racional con arreglo a fines a tenor de los medios y las condiciones. Lo que Max Weber había entendido como «racionalidad con arreglo a fines» institucionalizada de la acción económica y de la acción administrativa, Parsons puede reformularlo mediante las *pattern-variables.*

Pero Parsons no ha verificado su propia pretensión de que esta tabla constituya un *sistema*. En PARSONS (1951 b), 88 ss., hizo un primer intento de deducir las alternativas de decisión a partir del análisis de la orientación de la acción, que reproducimos en la figura 29, pero después no ha vuelto sobre las indicaciones allí hechas, muy poco plausibles por lo demás. Se queda en la afirmación dogmática de que «...el actor tiene que hacer una serie de elecciones para que la situación pueda tener un sentido determinado. Específicamente, mantenemos que el actor tiene que hacer cinco elecciones dicotómicas antes de que cualquier situación pueda cobrar un sentido determinado. Las cinco dicotomías que formulan estas alternativas de elección las llamamos pattern-variables porque cualquier orientación específica (y consiguientemente cualquier acción) se caracteriza por un patrón de cinco elecciones» (PARSONS, 1951 b, 76).

[47] PARSONS (1977 b), 41 ss.

Esta reformulación ofrece dos ventajas. Por un lado, Parsons puede enlazar con la idea de Weber de que el modelo utilitarista de acción, que atribuye directamente al actor la persecución racional con arreglo a fines de su propio interés particular bien entendido, situándola, por tanto, en un plano psicológico, no es suficiente para la explicación de la acción económica capitalista. El tráfico económico regulado a través de mercados sólo puede consolidarse si, con independencia de características de la personalidad como son el egoísmo o la capacidad de autoafirmación, el patrón de orientación que es la acción racional con arreglo a fines se torna vinculante *en tanto que valor cultural,* es decir, justo como patrón de decisión, y queda asentado sobre una base ética. Y, por otro, Parsons puede liberarse del concretismo de la tipología comunidad/sociedad y recurrir al ejemplo de los patrones de orientación de las profesiones de titulación académica, especialmente de la profesión médica, para mostrar que la «acción societaria», que Weber desarrolla para el caso del comportamiento empresarial, sólo representa un tipo entre otros de acción racional con arreglo a fines y racional con arreglo a valores. El médico moderno actúa típicamente en términos tan universalistas y de especificación funcional como el hombre de negocios de la empresa capitalista, pero al propio tiempo está sometido a las reglas de una ética profesional que le impide que persiga sus propios intereses particulares con todos los medios de que podría hacer legalmente uso.

Los tempranos artículos en que Parsons desarrolla por primera vez [48] estos dos argumentos iluminan el contexto en que nacen las *pattern-variables.* En ellos queda claro que Parsons destaca precisamente aquellos problemas y posibilidades alternativas de decisión que pueden combinarse en distintos tipos de comportamiento racional con arreglo a fines *y* con arreglo a valores [49]. De ahí que las *pattern-variables* resulten aptas para la descripción de estructuras sociales y orientaciones de acción desde el punto de vista de la racionalización. Las sociedades modernas ostentan una alta diferenciación estructural de ámbitos de acción, que exige de los actores la capacidad de distinguir entre esas alternativas fundamentales de decisión, la capacidad de adoptar conscientemente, llegado el caso, patrones contrarios de de-

---

[48] T. PARSONS, «The Professions and the Social Structure» y «Motivation of Economic Activities», en PARSONS (1949 b), 34 ss. y 50 ss.

[49] PARSONS (1949 c), 45 s.

cisión en los distintos ámbitos de la vida, y la de pasar de una combinación de preferencias a la opuesta.

Tal vez fuera posible hacer derivar las *pattern-variables* de las dimensiones que caracterizan la comprensión descentrada del mundo propia de la modernidad. Yo en todo caso no veo ningún otro camino que pueda ofrecer más perspectivas de justificar la pretensión de que la tabla de las *pattern-variables* constituye un *sistema.*

Mas, sea como fuere, por medio de las *pattern-variables* ha de poder comprobarse cómo los valores culturales, sean cuales fueren, estructuran el espacio de decisión de los actores mediante una de las combinaciones de decisiones básicas posibles *a priori.* Además, los patrones de preferencia descritos con ayuda de las *pattern-variables* pueden ser considerados como el núcleo estructural que vincula la orientación de la acción no sólo a la cultura recibida, sino también a la sociedad y a la personalidad[50]. El activismo instrumental que en los años cuarenta y cincuenta, por ejemplo, Parsons observa en las orientaciones de acción de los hombres de negocios y de los médicos americanos y que él ve definido por las decisiones básicas que son la neutralidad afectiva, el universalismo, la orientación al rendimiento y un estilo cognitivo caracterizado por el distanciamiento respecto al campo en que opera y dirigido a lo específico, se refleja simultáneamente en tres planos, a saber: el de los motivos de la acción, el de los valores profesionales y el de los valores culturales, que ofrecen todos tres estructuras análogas[51].

Pero, si bien las *pattern-variables* describen un núcleo estructural *común* a esos tres componentes, no pueden servir al mismo tiempo para aclarar las *diferencias específicas que se dan en la forma en que la personalidad, la sociedad y la cultura operan en la formación de las orientaciones de acción.* De la idea global de que las decisiones contingentes están reguladas por preferencias no se obtiene *ningún* punto de vista para una diferenciación entre impulso motivacional a la acción, ligadura normativa de la acción y orientación de la acción por valores culturales. Lo que aquí se echa en falta una vez más es un *equivalente del mecanismo del entendimiento.*

50 PARSONS (1951 b), 76 ss.
51 PARSONS (1951 b), 78.

El espacio de decisión regulado por patrones de preferencia no lo llenan en este modelo las faenas interpretativas del actor. El modelo no permite iniciativas que pudieran investigarse en la perspectiva de cómo confluyen los diversos recursos del mundo de la vida, las competencias adquiridas, las normas reconocidas y el saber cultural transmitido, para formar un depósito a partir del cual los participantes en la interacción construyen sus orientaciones comunes de acción. Las *pattern-variables* sólo sirven para identificar componentes estructuralmente análogos, es decir, sectores en que los tres sistemas se solapan, se compenetran mutuamente, o se «interpenetran»[52]. Pero desde la perspectiva de una acción concebida como actividad teleológica regulada por valores no es posible esclarecer cómo se relacionan cultura, sociedad y personalidad. Tal concepto de acción no es capaz de proporcionar como concepto complementario el concepto de un mundo intersubjetivamente compartido. *Y sin esa pinza de un mundo de la vida centrado en la acción comunicativa, cultura, sociedad y personalidad se disocian.* Y es eso precisamente lo que lleva a Parsons a autonomizar esos tres órdenes, entendiéndolos como sistemas que obran directamente unos sobre otros y que se compenetran parcialmente. Parsons abandona, pues, la tentativa de esclarecer *en términos de teoría de la acción* la idea de que los valores culturales quedan incorporados a la sociedad y a la personalidad a través de los canales de la institucionalización y la internalización. Cambia de estrategia, y lo que ahora pasa al primer plano es el modelo constituido por la *interpenetración recíproca de sistemas analíticamente separados.*

[3] La precisión del concepto de sistema, utilizado hasta entonces de forma un tanto laxa, es la *tercera decisión importante en la construcción de la teoría.* Hasta 1951, Parsons se había servido del concepto de sistema que era habitual en el funcionalismo y que no decía sino que un sistema es un conjunto ordenado de elementos que tiene la tendencia a conservar la organización de que dispone, y poca cosa más. Los estados del sistema debían analizarse desde el punto de vista de si cumplen, y de qué modo lo hacen, las funciones necesarias para el mantenimiento de las estructuras del sistema. «Estructura» y «función»

52 Esta expresión aparece simultáneamente en PARSONS (1951 a) y (1951 b).

eran los dos conceptos centrales. En su contribución a la *General Theory of Action* compuesta con Shils, Parsons hace una primera revisión, todavía más bien implícita, de este estructuralismo funcional. De ahora en adelante caracterizará los sistemas de acción valiéndose de los conceptos básicos de la teoría de sistemas. Decisiva es la idea de que los sistemas mantienen su organización bajo las condiciones de un entorno variable supercomplejo, es decir, de un entorno que sólo controlan parcialmente. El modelo, muy influyente desde hacía ya bastante tiempo, del organismo que se conserva a sí mismo sugiere la formulación de que los sistemas autorregulados tienen que mantener sus límites frente a un entorno supercomplejo. Lo que antes había sido entendido como tendencia a mantener un equilibrio lo entiende ahora Parsons en el sentido de conservación de los límites [53]. El funcionalismo estructural (procedente de la Antropología Cultural) es sustituido por el funcionalismo sistémico (de procedencia biocibernética). Para este último, los conceptos de «función» y «estructura» ya no están en un mismo plano; antes bien, los imperativos funcionales de un sistema que mantiene sus límites pueden ser cumplidos lo mismo por estructuras que por procesos: estructuras y procesos pueden constituir los unos para los otros, llegado el caso, equivalentes funcionales [54].

Sin embargo, este concepto más riguroso de sistema sólo se aplica por de pronto a la «sociedad» y a la «personalidad», mientras que ese peculiar sistema, libremente flotante, que constituyen los significados culturales susceptibles de ser transmitidos, representa un complejo regido por reglas «gramaticales» en el sentido más lato de este término —un «sistema», a lo sumo, en el sentido que ese término tuvo en el estructuralismo desde Saussure hasta Lévi-Strauss. Cuando Parsons habla de la estructura de una tradición, de la estructura de un sistema cultural de valores, está pensando en un orden de relaciones internas entre componentes semánticos y no en ese orden que tiene lugar en las relaciones externas —por ejemplo, funcionales— entre los componentes empíricos de un todo organizado. Y así, distingue también entre el sentido lógico de la «integración» de plexos de significado y el sentido empírico de la integración de sistemas que conservan sus límites [55]. La coherencia de los complejos simbólicos correctamente generados ha de juzgarse desde el punto de vista de su validez, la coherencia de un sistema sometido a los influjos del entorno ha de juzgarse desde el punto de vista del mantenimiento de su organización. La expresión «*integración*», la reserva Parsons para las conexiones empíricas entre los componentes de un sistema, la coherencia de los plexos de significado la entiende como *consistencia*: «[...] los sistemas culturales son sistemas simbólicos en que los componentes guardan entre sí una relación lógico-semántica más que funcional. De ahí que los imperativos característicos de estas dos clases de sistemas sean diferentes. En los sistemas de acción los imperativos que imponen a los componentes determinadas adaptaciones son resultado de las posibilidades o necesidades empíricas de coexistencia que hemos designado como *escasez*, y de las propiedades del *actor en tanto que organismo*; en los sistemas culturales los imperativos internos son independientes de las compatibilidades o incompatibilidades de coexistencia. En los sistemas culturales el rasgo sistemático es la coherencia; los componentes del sistema cultural son, o bien *lógicamente consistentes*, o *semánticamente congruentes*» [56].

Pero, en cuanto los valores culturales entran en contacto con los intereses o motivos por incorporación a los sistemas de acción, su *status* se transforma: se convierten en elementos funcionantes de sistemas de acción empíricamente identificables. El trasfondo de esta reflexión de Parsons lo constituye el dualismo de la teoría de los valores de Rickert-Weber. Los valores pertenecen a la esfera de la validez y sólo obtienen un *status* empírico cuando entran en relación con los hechos y son realizados como valores en objetos culturales. Pero como, aparte de eso, Parsons dota a la realidad sociocultural de propiedades sistémicas, no tiene más remedio que pensar la esfera de validez y la esfera de la existencia de forma algo distinta que Rickert-Weber, a saber: como esfera del mero ser y como esfera del funcionar, respectivamente: «Un sistema cultural no "funciona" si no es

53 «Esta es la tendencia a mantener el equilibrio ... dentro de ciertos límites relativos a un entorno, límites que no vienen impuestos desde fuera, sino que se autoconservan merced a las propiedades de las variables constituyentes, tal como éstas operan dentro del sistema» (PARSONS, 1951 b, 108).

54 PARSONS (1970), 35.

55 PARSONS (1951 a), 15.

56 PARSONS (1951 b), 173.

como parte de un sistema concreto de acción; simplemente "es"» [57].

Esta utilización de doble sentido del concepto de sistema caracteriza la ambivalente conexión que Parsons establece entre el concepto weberiano de realización de los valores y el concepto de sistema que conserva sus límites, concepto este último que, como queda dicho, toma de la cibernética. El puesto especial que la cultura adopta frente a los sistemas empíricos de acción da a Parsons la posibilidad de introducir en el funcionalismo sistémico el dualismo neokantiano de hechos y valores. Esta barrera que la teoría del valor impone separa al funcionalismo sistémico de Parsons del de Luhmann. El patrimonio (*Bestand*) sistémico viene definido en cada caso concreto por un conjunto de valores culturales encarnado en los órdenes institucionales de la sociedad o anclado en la base motivacional de la persona. Pero como estos valores están tomados del sistema cultural y *éste pertenece a una esfera distinta de la de,* digámoslo extremando las cosas, *la lucha por la existencia,* los valores desarrollan una capacidad de definir el patrimonio u organización sistémicos que se opone al imperativo supremo del sistema de abandonar cualquier elemento por mor de la conservación de la organización global.

Esto se patentiza en los dos problemas fundamentales que las sociedades y los sistemas de la personalidad han de resolver en cuanto se los entiende como sistemas culturalmente estructurados que mantienen sus límites: por un lado tienen que cumplir los imperativos funcionales dimanantes de las limitaciones que les impone el entorno; pero, por otro, tienen que integrar y conservar los patrones definidores de su patrimonio y organización, patrones que surgen por institucionalización o internalización de los valores. Parsons distingue entre esas dos tareas que la conservación del sistema de acción comporta hacia el exterior y hacia el interior; las correspondientes funciones básicas las trata bajo las rúbricas de *allocation* e *integration* [58]. La *allocation* comprende las funciones de adaptación y de consecución de fines, la creación, movilización y utilización eficaz de recursos escasos. En este contexto, Parsons menciona una y otra vez las restricciones de tiempo, espacio y circunstancias naturales, así como las limitaciones que impone la naturaleza orgánica del hombre. La solución de estos problemas de *allocation* en el sentido más lato sirve a la *integración funcional* del sistema de acción; de ella distingue cuidadosamente la *integración social* [59]. Esta comprende las funciones de mantenimiento e integración de los valores culturales incorporados en el sistema de acción. La integración social se mide no por los imperativos funcionales que resultan de la relación de un sistema con su entorno, sino por las exigencias de consistencia que derivan de las relaciones internas, por lo general semánticas, de un sistema cultural de valores. Como *sistemas que mantienen sus límites,* la sociedad y la personalidad obedecen a los imperativos que resultan de la relación sistema-entorno; pero como *sistemas de acción culturalmente estructurados,* están a la vez sujetas a las exigencias de consistencia que resultan de la relación de dependencia que los patrones de valor institucionalizados e internalizados guardan respecto a la lógica propia de la cultura.

Si representamos con flechas las relaciones externas entre sistema y entorno, caracterizadas por un gradiente de complejidad, y representamos por líneas de trazos las relaciones de que resultan las semejanzas estructurales, la doble relación del sistema de acción con el entorno y con la cultura puede bosquejarse como sigue:

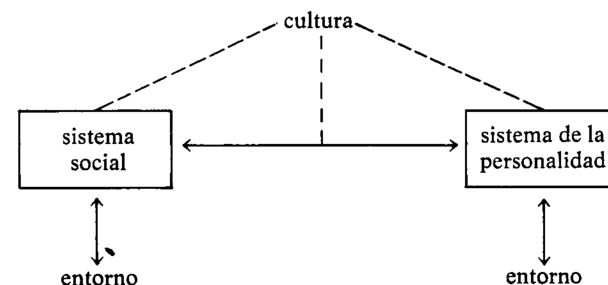


Fig. 30

Esta construcción de Parsons adolece de una fusión poco clara de conceptos básicos tras los que se esconden dos paradig-

57 Parsons (1951 a), 17.
58 Parsons (1951 a), 114 ss.
59 Parsons (1951 b), 107 ss.

mas distintos. El sistema cultural es una especie de lugarteniente de ese concepto de mundo de la vida que aquí se echa en falta, y recibe, por tanto, el ambivalente de *status* de un entorno colocado *por encima* de los sistemas de acción y al mismo tiempo *interno* a ellos, que carece, empero, de las propiedades empíricas de un entorno sistémico. La inestabilidad de la construcción queda de manifiesto cuando se investiga cómo compiten y cómo quedan conciliadas entre sí las exigencias a que los sistemas de acción se ven expuestos por parte de la cultura y por parte del entorno. Parsons entiende las estructuras y procesos del sistema de acción como un compromiso constantemente renovado entre los imperativos dimanantes de la integración funcional y de la integración social (como aquí se dice todavía), que han de ser satisfechos simultáneamente: «La integración, lo mismo dentro del sistema de valores del individuo que dentro del sistema de valores prevalecientes en una sociedad, es un compromiso entre los imperativos funcionales de la situación y los patrones de orientación valorativa dominantes en la sociedad. Toda sociedad se ve por fuerza atravesada por tales compromisos» [60]. Parsons transfiere a los sistemas autorregulados el concepto de realización de los valores que sirve de base al concepto weberiano de orden legítimo. El proceso de institucionalización/internalización de valores queda precisado por Parsons desde el punto de vista de la formación de compromisos entre las exigencias de consistencia de la cultura, de un lado, y la presión de los imperativos funcionales, de otro.

Estos compromisos pueden considerarse a su vez bajo dos aspectos. Desde el punto de vista del sistema cultural, de lo que en la institucionalización/internalización de los valores se trata es de la especificación de los significados generales, inicialmente libres de contexto, en función de las situaciones típicas de acción. En las normas y en los roles, en las estructuras del superego y en los motivos de acción los valores han perdido su significación general, están referidos a contextos restringidos y se han diferenciado en significaciones típicas para cada situación. Desde el punto de vista del entorno supercomplejo que fuerza al sistema de acción a reacciones de adaptación, la institucionalización/internalización de los valores no consiste en esa pormenorización de significados generales, sino en el anclaje empírico de contenidos semánticos recortados a la medida de las situaciones. Las expectativas de comportamiento así especificadas quedan ligadas a mecanismos sociales o intrapsíquicos de control, esto es, quedan respaldadas por sanciones.

60 Parsons (1951 b), 203.

El margen para la formación de compromisos se caracteriza porque la integración total representa un caso límite raro y que nunca se alcanza. Especialmente las sociedades complejas tienen que absorber, contrarrestar o buscar mecanismos para dejar en suspenso los continuos conflictos que surgen entre las exigencias de consistencia y los imperativos funcionales. Parsons enumera varios de estos mecanismos de absorción. Por ejemplo, puede variar el grado de institucionalización/internalización de un ámbito de acción a otro. Otro método consiste en aislar entre sí los ámbitos de acción en los que privan patrones de valor conflictivos [61]. Pero más interesantes son los conflictos de un orden de magnitud tal, que ya no pueden encauzarse o absorberse *por las vías normales*.

Parsons se refiere aquí a hechos históricos, a cambios súbitos de constelación, que caen en *obstinada* contradicción con las exigencias de consistencia del sistema cultural y que en este sentido representan «hechos problemáticos»: «Hechos problemáticos en este sentido son aquellos a los que es funcionalmente imperativo hacer frente y que obligan a reacciones que tienen implicaciones valorativas incompatibles con el sistema de valores supremos» [62]. Tales conflictos hacen entrar en liza mecanismos que sólo aseguran la integración del sistema de acción *al precio de patologías* individuales o sociales: «Donde este orden de tensión existe, la acomodación vendrá facilitada con frecuencia por "racionalización" o "enmascaramiento" ideológico del conflicto. Esto reduce la consciencia de la existencia de un conflicto, y de su alcance y ramificaciones. Mecanismos de la personalidad y mecanismos de control social en el sistema social operan en estas áreas de tensión para poner el sistema en equilibrio. Su inadecuación para establecer tal equilibrio constituye una fuente de cambio» [63]. Los mecanismos que *expulsan* una situación actual de conflicto del ámbito de las interpretaciones de la situación y de las orientaciones de acción, y que la encubren con ilusiones, tienen efectos laterales patológicos. Conducen a soluciones que

61 Parsons (1951 b), 174, 178.
62 Parsons (1951 b), 173, nota 14.
63 Parsons (1951 b), 174.

son inestables a la larga, pero que aseguran transitoriamente la *integración* del sistema social aunque sea de forma *compulsiva.*

Parsons se sirve del modelo, desarrollado en el psicoanálisis, de la elaboración inconsciente de los conflictos pulsionales, generadora de síntomas. Pero es justamente en el caso de esas patologías sociales y personales donde queda patente la fragilidad de la concepción dualista del sistema de acción; pues, por un lado, es precisamente esa construcción la que hace que Parsons se tope con formas patológicas de elaboración de los conflictos; pero, por otro, no queda claro cómo tales fenómenos pueden encontrar acomodo en su construcción.

Parsons se topa con los casos límites de una *elaboración ilusiva de los conflictos* porque en tales casos se expresa la resistencia del sentido propio de lo cultural frente a los imperativos funcionales del mantenimiento del patrimonio y organización sistémicos. Si los imperativos funcionales gozaran de un primado incondicional, cualesquiera elementos tendrían que poder ser revisados por mor del mantenimiento de la organización global. Tales sistemas *ultraestables* se mantienen por medio de cambios de los que en principio no queda excluido *ningún* componente del sistema. No pueden admitir, en consecuencia, formas patológicas de estabilización. Pues de la sola relación sistema-entorno no puede obtenerse ningún punto de vista desde el que poder hablar de efectos laterales patológicos o de síntomas. Ello sólo es posible si la identidad del sistema de acción está ligada, a través de las definiciones de su patrimonio y organización, a una esfera de valor capaz de oponer imperativos de tipo «propio» a la presión adaptativa que ejerce el entorno supercomplejo. Y es así como Parsons caracteriza la cultura: ésta se presenta con pretensiones que obedecen a *otros* estándares que a los de la consecución de una adaptación de los sistemas a su entorno. Los problemas que es menester elaborar en el ámbito de las relaciones *internas* entre expresiones simbólicas, no pueden solventarse con soluciones pertenecientes al ámbito de las relaciones *externas.*

Las formas patológicas de elaboración de conflictos se aprovechan de la circunstancia especial de que el sentido propio de lo cultural no está a resguardo de todo extravío; en la esfera de las pretensiones de validez, y solamente en ella, pueden presentarse fenómenos de ilusión y autoengaño. La estabilización de los sistemas de acción se ve en estos casos acompañada de síntomas; éstos pueden entenderse como *el precio que hay que pagar por la violación objetiva de pretensiones de validez que subjetivamente,* esto es, desde la perspectiva de los participantes, guardan la apariencia de estar bien *fundadas.* Los síntomas son un tributo que hay que pagar por los engaños con que se consigue la estabilidad. Los efectos laterales sintomáticos son sentidos como patológicos porque en ellos se expresa la venganza que el sentido propio de lo cultural se cobra en el sistema de acción por el extravío sufrido bajo la presión de los imperativos funcionales. El extravío es el modo en que quedan obviadas, esto es, *desdeñadas,* sin que se caiga en la cuenta de ello, las exigencias de una racionalidad que se despliega en el sentido propio de lo cultural. Y si ésta es la intuición a que hemos de recurrir para entender por qué Parsons se topa con los fenómenos de esas elaboraciones de conflictos, generadoras de síntomas, entonces en el análisis que hace de esos fenómenos queda patente la equivocidad de una construcción que se sirve del instrumental de la teoría neokantiana de la cultura para interpretar sistemas que mantienen sus límites.

Pues la cuestión que se plantea es la de cómo una cultura que en cierto modo trasciende a la sociedad y a la personalidad, sin poder influir sobre éstas a la manera en que lo hace el entorno supercomplejo, puede, por así decirlo, cubrir las espaldas y dar facticidad y eficacia a las pretensiones de validez que se han tomado de ella. Si las exigencias de consistencia de la cultura no llegaran a tener eficacia empírica, la integración de los sistemas de acción podría quedar asegurada sin riesgos y sin efectos laterales, aunque fuera mediante un desempeño (*Einlösung*) ilusorio de las pretensiones de validez. Según Parsons, la facticidad de las pretensiones de validez se debería a las sanciones internas y externas a que van ligados los valores institucionalizados. Pero entonces no se ve por qué un complejo de valores que se ha vuelto disfuncional y que genera conflictos no podría ser deglutido bajo la presión de los imperativos de conservación de un sistema amenazado por el entorno, y sustituido por otro complejo de valores más funcional y asociado a su vez con sanciones. ¿Qué barreras internas puede invocar Parsons contra un cambio de valores inducido por una alteración de las relaciones sistema-entorno? Si las *pattern-variables* sólo tienen el sentido elementalista de hacer comprensibles las diversas culturas como distintas combinaciones de unos mismos patrones de decisión; si no des-

criben también una estructura que somete a restricciones internas el cambio de esos patrones, Parsons no dispone de ningún instrumento teórico con que poder explicar la *resistencia que, en virtud de su sentido propio, ofrecen los patrones culturales contra los imperativos funcionales.* En cambio, si empleamos un concepto de sociedad articulado en dos niveles, que incluya mundo de la vida y sistema, puede hacerse comprensible esta elaboración patógena de los conflictos que surgen entre los imperativos de la integración social y los de la integración funcional.

Con el concepto de mundo de la vida la esfera de las pretensiones de validez que Parsons ve ubicada en la trascendencia de unos contenidos semánticos culturales libremente flotantes, quedaría inserta de antemano en plexos de acción empíricos e identificables en el espacio y en el tiempo. Pues si, como hemos propuesto, se entiende la formación de consenso como mecanismo de coordinación de la acción y se supone además que las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen por su parte a través del medio de la acción orientada al entendimiento, entonces el sentido propio de las esferas culturales de valor está inscrito en la base misma de validez del habla y, por lo mismo, en el mecanismo de reproducción de los contextos de acción comunicativa. Si las pretensiones de validez funcionan, por así decirlo, como un engranaje a través del cual discurre la formación del consenso y, con ello, la reproducción simbólica del mundo de la vida, entonces esas pretensiones quedan ya introducidas de antemano como hechos sociales, sin mengua de su sentido normativo: su facticidad ya no ha menester de ninguna fundamentación ulterior. Según esta concepción, también la cultura puede ser considerada como componente del mundo de la vida junto con la sociedad y con la personalidad; no se opone a los otros componentes como algo trascendente. Con ello no desaparece del todo el dualismo entre exigencias de la cultura e imperativos de la supervivencia. Pero ese dualismo adopta una forma distinta cuando el concepto de sistema es desarrollado a partir del concepto de mundo de la vida y no se lo encaja *directamente* y sin más mediaciones sobre el concepto de acción. Voy a caracterizar brevemente esta estrategia conceptual alternativa.

En el plano de las interacciones simples los actores están sometidos en la ejecución de sus planes de acción a las restricciones espacio-temporales y objetivas de todo orden que en cada caso les impone su situación. El mundo de la vida de un grupo

social se encuentra sujeto a restricciones análogas. Todo mundo de la vida se encuentra en *intercambio,* a través de su sustrato material, con el ambiente que forman la ecología de la naturaleza externa, los organismos de sus miembros y las estructuras de los mundos de la vida extraños. De modo que más bien es la *situación de acción* y no el *entorno de un sistema* el que nos proporciona el modelo para entender el *entorno de un mundo sociocultural de la vida.* En virtud de su sustrato material el mundo de la vida está sometido a condiciones contingentes que desde las perspectivas de sus miembros aparecen más bien como barreras para la realización de sus planes de acción que como restricciones impuestas por la autorregulación sistémica.

Este sustrato tiene que ser mantenido mediante el trabajo social, utilizando para ello recursos que son escasos; las correspondientes tareas las ha descrito Parsons como problemas de *allocation.* Mientras que para la reproducción simbólica del mundo de la vida lo relevante de la acción social es sobre todo su *aspecto de entendimiento,* para la reproducción material lo importante es su *aspecto de actividad teleológica.* Esta se efectúa a través del medio que representan las intervenciones que cumplen un propósito en el mundo objetivo.

Sin embargo, la reproducción material de la vida social no se reduce, ni siquiera en los casos límites, a dimensiones tan abarcables, que se la pueda entender como resultado pretendido de una cooperación colectiva. Normalmente se efectúa como cumplimiento de funciones latentes que van *más allá de las orientaciones de acción de los implicados.* Ahora bien: en la medida en que los efectos agregados de las acciones cooperativas cumplen los imperativos de la conservación del sustrato material, tales plexos de acción pueden quedar estabilizados funcionalmente, es decir, a través del indicador que representan sus efectos laterales funcionales. Esto es lo que quiere decir Parsons al hablar de integración «funcional» frente a integración «social».

Estas consideraciones, que se mueven todavía dentro del paradigma «mundo de la vida», sugieren un cambio de método y de perspectiva conceptual, esto es, convidan a *concebir el mundo de la vida en términos objetivantes, es decir, como sistema.* Pues en cuanto se toma en consideración la reproducción material, lo que importa ya no son las propias estructuras simbólicas del mundo de la vida, sino solamente los procesos de intercambio del mundo de la vida con su medio ambiente, procesos de los

que, según nuestras definiciones, depende la pervivencia de ese sustrato material. Y en relación con esos «procesos metabólicos» (Marx), lo más adecuado es objetivar u *objetualizar* (*Vergegenständlichen*) el mundo de la vida considerándolo como un sistema que conserva sus límites, porque, en lo que a esos procesos atañe, resultan relevantes plexos funcionales para acceder a los cuales no basta con el saber intuitivo que los implicados tienen de los contextos de su mundo. Los imperativos de supervivencias exigen una integración funcional del mundo de la vida, la cual opera atravesando las estructuras simbólicas de ese mundo, y, por tanto, no pueden ser aprehendidos sin más desde la perspectiva de los participantes, antes exigen un análisis contraintuitivo desde el punto de vista de un observador que objetive el mundo de la vida.

Desde esta *perspectiva metodológica* es fácil separar los dos aspectos bajo los que cabe tematizar los problemas de integración de una sociedad. Mientras que la *integración social* se presenta como parte de la reproducción simbólica del mundo de la vida, el cual, además de depender de la reproducción de pertenencias a grupos (o solidaridades) depende también de tradiciones culturales y procesos de socialización, la *integración funcional* equivale a una reproducción material del mundo de la vida que puede ser concebida como conservación de un sistema. El tránsito desde un ámbito de problemas al otro lleva aparejado un cambio de actitud metodológica y de aparato conceptual. La integración funcional no puede tematizarse adecuadamente en la línea de un análisis del mundo de la vida efectuado desde la perspectiva interna, sólo se hace adecuadamente visible cuando se objetualiza al mundo de la vida, es decir, cuando se lo concibe en actitud objetivante como sistema que mantiene sus límites. El modelo sistémico no es aquí un simple expediente. Pues ese cambio de perspectivas es fruto de tener reflexivamente en cuenta los límites, la «limitacionalidad» del concepto de mundo de la vida, un concepto, empero, que por razones hermenéuticas no es posible preterir. Las funciones latentes que las acciones cumplen exigen el concepto de un plexo sistémico que va más allá del entrelazamiento comunicativo de las orientaciones de acción.

Cuando se tiene claro este paso metodológico, las patologías individuales y sociales que no encontraban acomodo en la construcción de Parsons ya no ofrecen dificultad alguna. La intuición que guía a Parsons cuando habla de conflictos generadores de síntomas puede explicitarse sin forzar las cosas cuando se entiende la sociedad como un plexo sistémicamente estabilizado de acciones de grupos integrados socialmente. Las funciones que los diversos ámbitos de acción de un mundo de la vida diferenciado cumplen para la conservación del sustrato material permanecen por lo general latentes; no están presentes como fines en las orientaciones de los actores implicados. El caso especial que Parsons tiene a la vista se presenta cuando *esas funciones sólo pueden tornarse manifiestas poniendo en peligro la integración social de esos ámbitos de acción.*

Podemos entender con Parsons la integración de una sociedad como la constante renovación de un compromiso entre dos series de imperativos. Las condiciones de la integración social del mundo de la vida vienen definidas por la base de validez de los procesos de entendimiento coordinadores de la acción, y ello en conexión con las estructuras de la imagen del mundo dominante en cada caso; las condiciones de la integración funcional de la sociedad vienen fijadas por las relaciones del mundo de la vida, objetualizado como sistema, con un entorno sólo parcialmente controlado. Pues bien, si el compromiso entre pretensiones internas de validez e imperativos externos de supervivencia sólo puede conseguirse al precio de una institucionalización/internalización de orientaciones valorativas que no estén en consonancia con las funciones efectivas de las correspondientes orientaciones de acción, el compromiso sólo puede mantenerse mientras esas funciones permanezcan latentes. En tales circunstancias, no debe, pues, quedar al descubierto el carácter ilusorio del cumplimiento de aquellas pretensiones de validez que sirven de soporte al consenso valorativo y que posibilitan la integración social. Es menester, por tanto, una restricción sistemática de la comunicación para que la apariencia de desempeño de las pretensiones de validez pueda convertirse en un poder objetivo. La facticidad de las pretensiones de validez, sin la que no pueden afianzarse las convicciones, ni siquiera las convicciones falsas, se expresa en que esa ilusión exige un precio, silencioso, sí, pero que al mismo tiempo hace sentir sus efectos. La *falsa conciencia,* ya se manifieste en forma colectiva o en forma intrapsíquica, en forma de ideologías o de autoengaños, se ve acompañada de síntomas, de restricciones, por tanto, que los participantes en la interacción atribuyen no al entorno, sino al plexo mismo de la vida social y

que, en consecuencia, *experimentan* como una represión, aunque sea no declarada.

Por la vía de esta estrategia conceptual alternativa hubiera podido evitarse la *fusión de paradigmas* a que sucumbe esa segunda versión de su teoría, que Parsons desarrolla a principio de los años cincuenta. Pero, como hemos visto, la base que ofrecía su teoría de la acción era demasiado estrecha como para poder deducir del concepto de acción un concepto de sociedad. Parsons se ve así en la necesidad de entender los contextos de acción *inmediata* y directamente como sistemas, sin percatarse del cambio de actitud categorial que nos permite obtener metódicamente el concepto de *sistema* de acción por la vía *de una objetivación u objetualización (Vergegenständlichung) del mundo de la vida.* Ciertamente que Parsons parte del primado de la teoría de la acción; pero al no plantear ésta con la suficiente radicalidad, no queda claro en qué puede consistir el papel metodológicamente derivado de las categorías sistémicas. Tras el fracaso de la tentativa de establecer un tránsito conceptual desde la unidad de acción al contexto de acción, Parsons renuncia a introducir el *concepto de sistema a partir de la teoría de la acción.* El sistema cultural, en tanto que lugarteniente del concepto ausente de mundo de la vida, cobra el *status* insosteniblemente ambiguo de un entorno situado por encima de los sistemas de acción y a la par interno a ellos, que, sin embargo, carece de todas las propiedades empíricas de un entorno sistémico.

Parsons se desembaraza de las dificultades que se siguen de su concepción dualista de los sistemas de acción, culturalmente estructurados, concediendo de un plumazo el primado categorial a la teoría de sistemas.

2. Desarrollo del planteamiento sistémico

Este giro desde el primado de la teoría de la acción al primado de la teoría de sistemas se caracteriza porque Parsons deja de reivindicar para el sistema cultural *status* especial alguno. Este es el único caso en que Parsons confiesa haber realizado una revisión de gran alcance, que afecta a la construcción global. La ruptura en el desarrollo de su teoría viene caracterizada por tres de-

cisiones de construcción, de las que, sin embargo, Parsons no da razón con la misma claridad.

En primer lugar, Parsons concibe los sistemas de acción como un caso especial de sistemas vivos, los cuales son concebidos a su vez como sistemas que mantienen sus límites y son analizados con categorías de la teoría de sistemas. En el estadio evolutivo sociocultural aparece la «acción» o comportamiento orientado con sentido como complejo emergente de propiedades. Parsons hace uso del marco de referencia de su teoría de la acción para definir esas propiedades emergentes. Para ello distingue entre el actor, como unidad de un sistema de acción, y el sistema mismo; un sistema de acción no actúa, sino que funciona. La relación entre el actor y la situación de acción no debe ser asimilada a la relación entre sistema de acción y entorno. Lo constitutivo del sistema de acción son más bien las relaciones analíticas entre los componentes de una orientación de acción: las relaciones entre valores, normas, fines y recursos. Luhmann da en el meollo de la cuestión cuando dice que «la acción es un sistema en virtud de su estructura analítica interna» [64]. Pero con ello quedan ya fijados cuatro puntos de vista preferentes desde los que puede analizarse en concreto un sistema de acción. Este se compone de sistemas parciales, cada uno de los cuales se especializa en la producción y mantenimiento de uno de los componentes de la acción —la cultura en los valores, la sociedad en las normas, la personalidad en los fines y el sistema comportamental en los medios o recursos: «Cada uno de estos subsistemas primarios de la acción viene definido sobre la base de una abstracción teórica. Mas en el caso concreto, todo sistema empírico es todos ellos a la vez; es decir, que no hay individuo humano concreto que no sea un organismo, una personalidad, un miembro de un sistema social, y un participante en un sistema cultural» [65].

Con el concepto de sistema de acción desaparecen los actores como sujetos agentes; la abstracción los convierte en unidades a las que se imputan las decisiones y, con ello, los efectos de las acciones. En la medida en que las acciones son consideradas en su estructura analítica interna y entendidas como resultado de la cooperación articulada de subsistemas específicos para cada uno

[64] N. Luhmann, «T. Parsons: die Zukunft eines Theorieprogramms», *ZfS*, 9, 1980, 8.
[65] Parsons (1970), 44.

de los componentes de la acción, los actores sólo aparecen como lugares abstractos en que confluyen los aspectos que respectivamente representan el organismo capaz de aprendizaje, la economía de motivos de la persona, los roles y grupos de pertenencia de un sistema social y las tradiciones culturales que determinan la acción.

En segundo lugar, esta primera decisión básica tiene como resultado la mencionada reinterpretación del sistema cultural. Hasta ahora, Parsons había reservado a la cultura, en tanto que esfera del valor y de la validez, una especie de posición extramundana. Ahora queda rebajada al mismo plano en que se encontraban ya la sociedad y la personalidad como sistemas empíricos de acción. Estos tres sistemas, a los que se añade el organismo o sistema comportamental, quedan subordinados, en tanto que subsistemas, al *sistema general de la acción, que ahora se introduce.* Parsons acentúa ahora la distinción entre objetos culturales, los cuales guardan entre sí relaciones internas, y la cultura como sistema de acción: «Un cuerpo de conocimientos, aunque sea un objeto cultural, es más específicamente un complejo de significados simbolizados dentro de un código. En cambio, un sistema cultural, en tanto que sistema de acción, se compone no solamente de objetos cuturales, sino que, como sistema, incluye todos los componentes de la acción en la medida en que éstos están orientados en términos de objetos culturales» [66]. El sistema cultural se pone de manifiesto cuando se consideran los sistemas de acción desde el punto de vista de cómo las decisiones de un actor quedan reguladas por tradiciones vivas.

La sociedad, la personalidad y el sistema comportamental se deben a abstracciones similares. También estos subsistemas *son* el sistema de acción considerado en cada caso bajo un aspecto distinto. Ahora bien, eso no quiere decir que esos cuatro aspectos vengan solamente fijados de forma convencional; en modo alguno se refleja en ellos únicamente un punto de vista arbitrario del teórico. Como esos puntos de referencia corresponden a los componentes que integran la acción misma, esa división en subsistemas no solamente tiene un significado analítico, sino que también desde un punto de vista empírico los subsistemas descubiertos bajo los cuatro mencionados aspectos gozan de una cierta autonomía. Aunque ni las personalidades pueden existir fuera de un medio social, ni las personas ni las sociedades pueden existir sin cultura, estos sistemas parciales pueden *variar* en el límite *con independencia* los unos de los otros.

66 T. Parsons y M. Platt, *The American University,* Cambridge (Mass.), 1973, 17.

Nota característica de esta concepción revisada es sobre todo la independencia empírica de la cultura respecto de la sociedad: «Un sistema cultural puede desaparecer por extinción de las personalidades y de las sociedades que son sus portadores, pero puede también sobrevivir a sus portadores. La cultura no solamente es transmitida de generación en generación a través de la enseñanza y del aprendizaje; puede quedar encarnada en símbolos externalizados como son, por ejemplo, las obras de arte, las páginas impresas, o en dispositivos de almacenamiento tales como las cintas de una computadora. Aunque hay diferencia entre oír a Platón filosofar en la Academia de Atenas y leer la *República,* especialmente en una lengua distinta del griego clásico, existe un sentido en que el significado del objeto cultural sigue siendo el mismo. De ahí que las personas que viven en el siglo XX puedan compartir con los contemporáneos de Platón elementos de la cultura ateniense del siglo IV antes de Cristo. Esta continuidad temporal es algo que está fuera del alcance de las personas. Así pues, un sistema cultural puede ser estable a lo largo del tiempo y quedar relativamente aislado del efecto de sus entornos, los cuales incluyen no solamente el mundo psico-orgánico sino también los subsistemas social, psicológico y orgánico de la acción. Esta estabilidad capacita a un sistema cultural para servir de prototipo como *sistema de acción autónomo*» [67].

La cultura es entendida de aquí en adelante como un subsistema que obedece a sus propios imperativos de mantenimiento, que opera también con recursos escasos y que sólo «penetra» otros subsistemas en el sentido en que sistemas que constituyen entornos los unos para los otros se solapan en los márgenes y se acoplan entre sí. Pero *en tercer lugar* esta revisión significa también una ruptura, aunque sea implícita, con la concepción metodológica que Parsons había denominado «realismo analítico».

Oficialmente, Parsons sostiene hasta bien entrados los años sesenta el principio de que una «teoría científica es un cuerpo de proposiciones generalizadas relacionadas entre sí sobre fenóme-

67 Parsons : Platt (1973), 13 (el subrayado es mío).

nos empíricos dentro de un marco de referencia»[68]. Este marco de referencia tiene el *status* de conceptos básicos y de suposiciones básicas, que, como por ejemplo el armazón protofísico de la mecánica clásica, no deben confundirse con las teorías empíricas que pueden formularse con su ayuda. En este sentido la función del marco de referencia que es la teoría de la acción sería también la de *constituir* el ámbito objetual de las ciencias sociales; Parsons no lo había introducido como modelo teórico: su función no era en modo alguno la de representar rasgos básicos abstraídos de la realidad misma desde puntos de vista analíticos. El realismo analítico consiste más bien en una jerarquización de problemas que establece relaciones de tipo interno, no empíricas, entre el marco categorial, las teorías empíricas, los pronósticos/explicaciones científicas y los hechos. Esta jerarquía no rompe con el universo lingüístico de la «comunidad de comunicación» científica.

Pero una vez que Parsons identifica el marco de la teoría de la acción con aquellas propiedades emergentes que aparecen en la evolución de los sistemas naturales cuando se alcanza el nivel de las formas de vida socio-cultural, el realismo analítico sólo mantiene ya un valor retórico. El marco de teoría de la acción sirve ahora para caracterizar un determinado tipo de sistemas que mantienen sus límites; y siendo así, compete a la teoría general de sistemas la tarea de establecer modelos que simulen fragmentos relevantes de la realidad. Los enunciados sobre las relaciones analíticas que los valores, las normas, los fines y los recursos guardan entre sí se transforman subrepticiamente en enunciados sobre relaciones empíricas entre los componentes de un sistema. *La unidad de acción, una vez reinterpretada en términos empiristas, se constituye en los procesos de intercambio entre sus componentes.* Sólo bajo este supuesto esencialista puede también el organismo o sistema comportamental sumarse sin forzar las cosas a la triada persona, sociedad y cultura. E igual esencialismo vale para los restantes planos sistémicos. Lo que antes había sido entendido como una proyección constructiva del científico cobra ahora connotaciones de una reconstrucción de las características de sistemas de acción que se estructuran a sí mismos[69].

68 T. Parsons, E. Shils, K. D. Naegele y J. R. Pitts (eds.), *Theories of Societies*, Nueva York, 1961, 965.

69 Esta componente esencialista en la versión que (no sólo Luhmann, sino también) Parsons da al funcionalismo sistémico la ignoran aquellos

Si mis observaciones están en lo cierto, no llego a entender cómo Parsons y muchos de sus discípulos pueden negar este giro hacia la teoría de sistemas y afirmar una continuidad ininterrumpida de la obra. En lo que sigue voy a justificar la tesis de que esta ruptura en el desarrollo de la teoría puede pasar inadvertida porque Parsons sólo lleva a cabo la construcción de una teoría sistémica de la sociedad bajo *reservas características.* Con los *Working Papers in the Theory of Action* (1953) se inicia un período de transición que puede considerarse concluido con la respuesta de Parsons a la crítica de Dubin (1960)[70]. En este período Parsons construye su teoría de la sociedad valiéndose de categorías de la teoría de sistemas. Desarrolla el esquema de las cuatro funciones y la idea de las relaciones recíprocas de intercambio entre los cuatro subsistemas especializados en cada una de ellas. En las dos obras principales de este período, *Familia, socialización y proceso de interacción* (1955) y *Economía y Sociedad* (1956), Parsons se sirve por primera vez, sin inhibición alguna, de estos nuevos instrumentos teóricos para desarrollar una teoría de la personalidad y de la socialización, por un lado, y una teoría de la inserción de la economía en el sistema social, por otro. Con ello quedan fijados los rasgos fundamentales de una teoría de la sociedad que en los años sesenta no hace más que completarse con la teoría de los medios de comunicación y la teoría de la evolución social. En los años setenta pasan a primer plano problemas antropológicos que llevan a Parsons a retomar el tema, olvidado hasta entonces, del sistema general de la acción. En esta fase tardía Parsons saca las consecuencias metafísicas de un programa teórico que debe su origen a una *decisión* que Parsons toma a principio de los años cincuenta en relación con los *problemas de construcción* a que se enfrenta en ese momento, decisión que lleva en su seno elementos *imposibles de aunar.*

Desde entonces, Parsons se atiene al propósito de asentar la construcción de una teoría de la sociedad no sobre el primado categorial de la teoría de la acción, sino sobre el de la teoría de sistemas, pero bajo la reserva de mantener la perspectiva obtenida de su recorrido por la historia de la teoría sociológica, perspectiva según la cual los sistemas de acción pueden ser entendi-

discípulos de Parsons que como J. Alexander y R. Münch se atienen a la comprensión de la ciencia de inspiración neokantiana del primer Parsons.

70 R. Dubin, «Parsons's Actor: Continuities in Social Theory», en Parsons (1967 a), 521 ss.; la réplica de Parsons (1967 a), 192 ss.

dos como materializaciones de patrones culturales de valor. Así, la evolución teórica que se inicia con los *Working Papers* y que se extiende a lo largo de más de dos decenios y medio viene caracterizada por *tres rasgos que se presentan simultáneamente:* por la construcción de una teoría sistémica de la sociedad, por una correspondiente asimilación y reinterpretación del marco categorial de la teoría de la acción y, finalmente, por la conexión retroalimentativa del funcionalismo sistémico con una teoría de la cultura que Parsons arrastra de la herencia de Durkheim, Freud y Max Weber. Primero, voy a tratar de documentar estas tendencias con algunos ejemplos importantes [1], para mostrar después la fragilidad de ese compromiso teórico, recurriendo para ello tanto a la filosofía antropológica de *The Human Condition* [2] como, sobre todo, a la teoría de los medios de comunicación [3].

[1] En la introducción al primer tomo de su teoría de la evolución social [71] Parsons presenta un concepto de sociedad que caracteriza bien el enfoque teórico desarrollado desde 1953. *Primero:* la sociedad es entendida como *un sistema en un medio o entorno,* que puede alcanzar la autarquía o independencia *(self-sufficiency)* mediante la capacidad de autorregirse y que es capaz de mantenerla a lo largo de su existencia: «La autosuficiencia de una sociedad es una función de la combinación equilibrada de sus controles sobre sus relaciones con los entornos y de su propio estado de integración interna» [72]. El estado evolutivo de la sociedad se mide por el grado de autarquía que, como conjunto integrado, esa sociedad es capaz de mantener frente a sus entornos. De integración sólo se habla aquí ya en el sentido de integración funcional.

Segundo: Parsons especifica la sociedad como *sistema de acción,* siendo la cultura y el lenguaje y no la actividad teleológica orientada por valores los que aportan las determinaciones constitutivas: «Preferimos el término "acción" al de "conducta" porque lo que nos importa no son los eventos físicos de la conducta por sí mismos, sino sus productos pautados y dotados de sentido ... La acción humana es cultural en el respecto de que los significados e intenciones relativos a los actos están configurados en términos de sistemas simbólicos» [73]. En los sistemas de acción

71 T. Parsons, *Societies,* Englewood Cliffs, 1966.
72 Parsons (1966), 9.
73 Parsons (1966), 5.

los patrones transmitidos culturalmente se compenetran a través del «medio» lenguaje con la dotación orgánica, transmitida genéticamente, de los miembros individuales de la sociedad. Los colectivos, que se componen de individuos socializados, son los portadores de los sistemas de acción; desarrollan una estructura propia dentro de los límites trazados por la cultura y la dotación característica de la especie.

Tercero: Parsons concibe todo sistema de acción como una zona de interacción y de compenetración recíproca de cuatro subsistemas: cultura, sociedad, personalidad y organismo. Cada uno de estos subsistemas está especializado en una de las funciones básicas de la reproducción social de plexos de acción. Los sistemas de acción pueden considerarse exactamente bajo cuatro aspectos funcionales: «Dentro de los sistemas de acción, los sistemas culturales se especializan en la función del mantenimiento de patrones, los sistemas sociales en la función de integración de las unidades agentes (los individuos humanos, o más exactamente, las personalidades implicadas en roles), los sistemas de la personalidad en la consecución de fines, y el organismo comportamental en la función de adaptación ...» [74].

Pero como los subsistemas gozan por su parte de una relativa independencia, es decir, no se limitan a representar solamente respectos diversos, mantienen entre sí relaciones contingentes. Sin embargo, estas relaciones entre subsistemas vienen en cierto modo prejuzgadas por la pertenencia a un sistema común de acción. Los sistemas parciales constituyen entornos los unos para los otros, pero mantienen entre sí relaciones de intercambio *reguladas.*

Cuarto: Las aportaciones recíprocas, sintonizadas entre sí, que los sistemas parciales se hacen unos a otros pueden analizarse como corrientes de un *intercambio intersistémico.* En las zonas marginales, en que los subsistemas limitan unos con otros, tales relaciones se condensan formando nuevas estructuras; en tales casos Parsons habla de «interpenetración».

Pero Parsons no se contenta con hacer hipótesis sobre este tipo de relaciones horizontales y, por tanto, de igual rango, sino que postula, *quinto,* una jerarquía de control que implica una valoración de las cuatro funciones básicas (fig. 31).

74 Parsons (1966), 7.

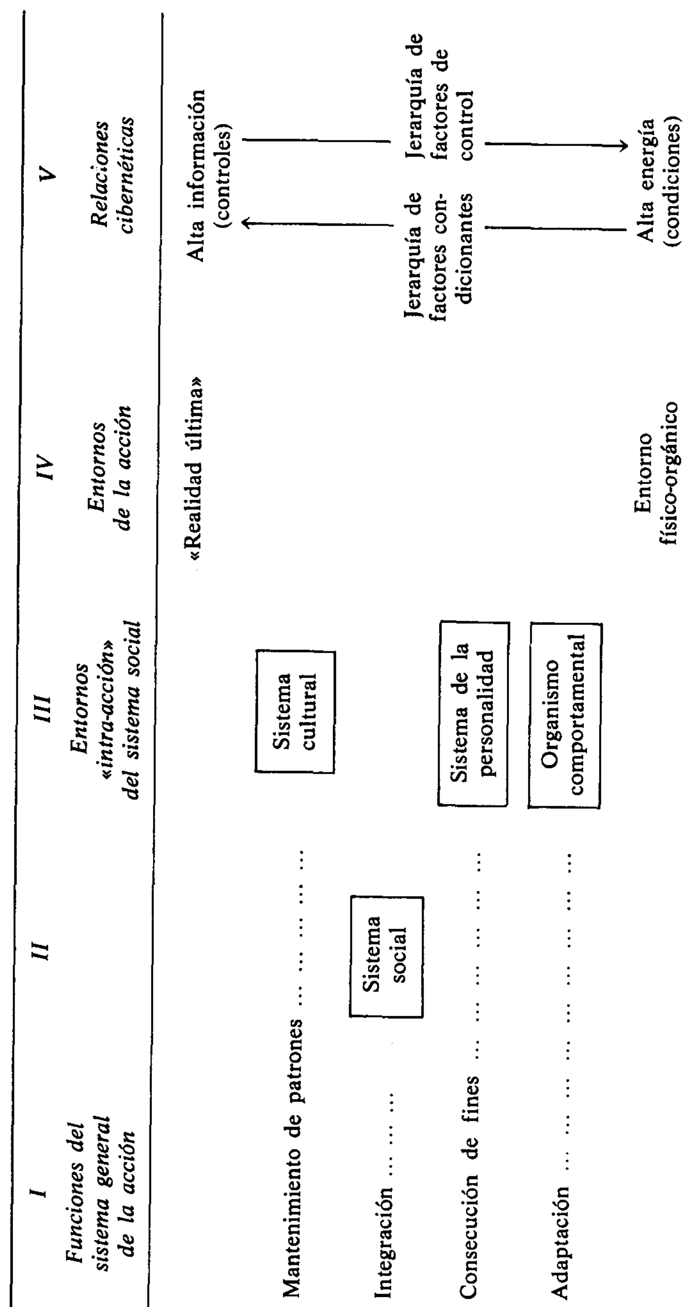


Fig. 31. Subsistemas de la acción

La columna de la derecha del diagrama la explica Parsons de la siguiente forma: «La flecha dirigida hacia arriba indica la jerarquía de condiciones que en cualquier nivel de acumulación dado de la serie leída hacia arriba, son, utilizando la fórmula habitual, "necesarias pero no suficientes". La flecha dirigida hacia abajo designa la jerarquía de factores de control, en sentido cibernético. Cuando nos movemos hacia abajo, el control de condiciones cada vez más necesarias es lo que hace posible la puesta en práctica de patrones, planes o programas. Los sistemas más altos en la jerarquía son relativamente altos en información, mientras que los que ocupan posiciones más bajas son relativamente altos en energía» [75].

A excepción de las relaciones de intercambio intersistémico, sobre las que volveré después a propósito de la teoría de los medios de control, el esquema contiene todos los rasgos fundamentales del concepto sistémico de sociedad tal como Parsons lo expone a mediados de los años sesenta. Mas esta instantánea nada nos revela sobre la dinámica que condujo a esta imagen estática. En lo que sigue voy a señalar las decisiones de construcción que Parsons hubo de tomar al emprender esta vía de compromiso entre el funcionalismo sistémico y la teoría neokantiana de la cultura.

a) En su primer período intermedio Parsons ponía en relación las *funciones de los sistemas de acción* con las dos clases de imperativos que se seguían de la relación sistema-entorno, por un lado, y de la relación con la cultura, por otro. Parsons trataba entonces las tareas de la «integración funcional» como problemas de *allocation;* éstos incluían lo mismo la provisión y movilización de recursos que su adecuada utilización. Por otra parte, las tareas de «integración social» no sólo se referían directamente al mantenimiento de solidaridades y pertenencias a grupos, sino también a la tradición cultural y a la socialización. Según los conceptos por nosotros introducidos, en el primer caso se trataba de la reproducción material de la vida social, mientras que lo que estaba en juego en el segundo era la reproducción de sus estructuras simbólicas. Pero desde 1953 esta división dicotómica es sustituida por el esquema de las cuatro funciones —el famoso

[75] Parsons (1966), 28.

esquema AGIL[76]. Las funciones de *allocation* quedan especificadas como adaptación *(adaptation)* y consecución de fines *(goal-attainment)*, y bajo la función de mantenimiento de estructuras *(pattern-maintenance)* se ocultan tanto la reproducción cultural como la socialización. Pero lo que más nos importa en nuestro contexto es la *nivelación* que al propio tiempo se lleva a efecto de la distinción, que antes había sido central, entre integración funcional e integración social; ambas quedan reducidas a *integration*. Con ello *quedan borrados* los puntos de sutura a que había dado lugar el acoplamiento de los paradigmas «acción» y «sistema». Parsons toma la importante decisión, que en ningún momento hace explícita, de renunciar en adelante al concepto de integración social de los contextos de acción, es decir, de integración de los contextos de acción, producida a través de valores y normas, y de no hablar ya sino de *integration* en sentido general.

Esta decisión queda velada por la forma intuitiva en que se introduce el concepto sistémico de sociedad. Pues Parsons, en efecto, parte, lo mismo que antes, del subsistema integrativo como componente nuclear del sistema social y describe ese núcleo en términos de un orden legítimo de relaciones interpersonales[77]. Esta *comunidad societal* representa, por de pronto, el difuso complejo de la sociedad en conjunto; sugiere los rasgos de un mundo de la vida, y ello tanto más cuanto que Parsons pasa a exponer a continuación la relación de complementación entre la «comunidad societal», por un lado, y la cultura y la personalidad, por otro[78]. Las categorías con que se analiza la «comunidad societal» —valores, normas, colectivos y roles— despiertan inicialmente la impresión de que este subsistema, a la manera de un mundo de la vida simbólicamente estructurado, está especializado en la integración *social*, en una integración producida a través del acuerdo normativo.

Pero esta imagen cambia en cuanto Parsons pasa a describir la diferenciación de la «comunidad societal» en cuatro subsistemas del sistema social, a tenor del esquema de las cuatro funciones[79].

Efectivamente, la función que se atribuye a la «comunidad societal» como uno de cuatro subsistemas (junto a la economía, la política y la reproducción cultural/socialización) cobra ahora el significado abstracto de «integration» en el sentido del aseguramiento de la cohesión de un sistema que se ve amenazado en sus estructuras por un entorno supercomplejo y que bajo tal presión ha de conjurar el permanente peligro de desintegrarse en sus componentes. Y en tal contexto se hace subrepticiamente con el primado aquella idea que Parsons había asociado antaño con la expresión «integración *funcional*». Los imperativos funcionales en que ahora se especializa la «comunidad societal» *pueden* seguir cumpliéndose, ciertamente, por la vía del consenso normativo; pero precisamente en las sociedades modernas los ámbitos caracterizados por una «socialidad vacía de contenido normativo» se dilatan hasta tal punto, que la necesidad de integración *tiene que ser* crecientemente satisfecha eludiendo el mecanismo del entendimiento.

Mientras que la «comunidad societal», en tanto que núcleo de la sociedad, es introducida inicialmente bajo aspectos estructurales, los subsistemas que se diferencian de ese todo difuso quedan definidos exclusivamente bajo aspectos funcionales: en el curso de la *exposición* Parsons repite el cambio de paradigma desde un concepto de sociedad planteado en términos de teoría de la acción, al concepto de *sistema* social.

Los subsistemas de éste pueden ciertamente *ejemplificarse* echando mano de instituciones significativas como son la empresa (economía), la administración estatal (política), el derecho

[76] T. PARSONS *et al., Working Papers in the Theory of Action*, Nueva York, 1953, 183 ss.

[77] «El núcleo de una sociedad, en tanto que sistema, es un orden normativo pautado por medio del cual la vida de una población queda organizada normativamente. En tanto que orden, contiene valores y reglas y normas diferenciadas y particularizadas, todos los cuales exigen referencias culturales para poder tener sentido y ser legítimos. En tanto que colectividad, desarrolla una concepción pautada de lo que significa pertenecer a ella, la cual distingue entre aquellos individuos que pertenecen a ella y los que no pertenecen. Problemas concernientes a la "jurisdicción" del sistema normativo puede que hagan imposible una exacta coincidencia entre el *status* consistente en estar sometido a obligaciones normativas y el *status* de miembro, ya que el hacer respetar un sistema normativo parece que va inherentemente ligado al control (por ejemplo, por medio de la función de policía) de las sanciones ejercidas por y contra los que de hecho residen en un territorio» (PARSONS, 1966, 10).

[78] PARSONS (1966), 10-15.

[79] PARSONS (1966), 24 ss. y T. PARSONS, *The System of Modern Societies*, Englewoods Cliffs, 1971, 10 ss.

Componentes de las orientaciones de acción	Subsistemas	Funciones
Valores	Cultura	Mantenimiento de patrones culturales
Normas	Sociedad	Integración
Fines	Personalidad	Consecución de fines
Medios, recursos	Sistema comportamental	Adaptación

Fig. 32. FUNCIONES Y ORIENTACIONES DE ACCIÓN

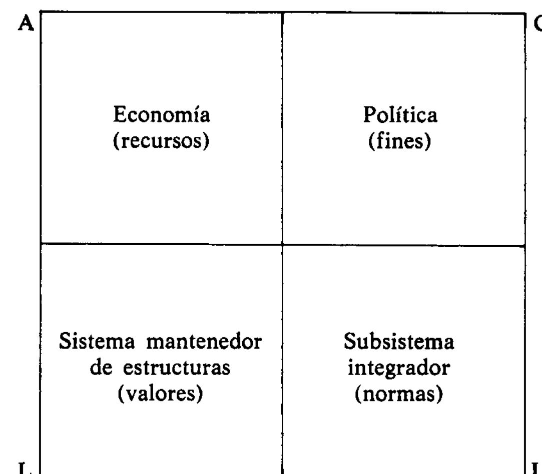


Fig. 33. SISTEMA SOCIAL

(subsistema integrador), la Iglesia y la familia (mantenimiento de pautas culturales); pero no deben ser identificados con estos órdenes institucionales prototípicos. Pues toda institución *tiene que adaptarse* a condiciones marginales cambiantes empleando para ello sus propios recursos; toda institución tiene que *seleccionar y perseguir* sus fines para poder mediar entre las restricciones externas y las orientaciones de valor de sus miembros; toda institución tiene que *ordenar normativamente* las interacciones por medio de relaciones de pertenencia grupal, y toda institución necesita *legitimarse* por medio de valores reconocidos. Y como toda institución pertenece bajo esos diversos aspectos a todos los subsistemas sociales, ninguna de ellas resulta idónea como característica definitoria de *ninguno* de esos subsistemas. Los subsistemas sólo pueden distinguirse, pues, por sus funciones.

Estas funciones las define Parsons, en un plano relativamente abstracto, como adaptación, consecución de fines, integración y mantenimiento de patrones estructurales. En el plano de la teoría sociológica, que es donde Parsons *introduce* inicialmente las funciones, éstas pueden *ilustrarse intuitivamente* aludiendo a los efectos productivos de la economía, a los efectos organizativos de las administraciones estatales, a los efectos integradores del de-

recho y a los efectos normalizadores de la tradición y de la socialización familiar. En este plano también resulta todavía comprensible, si nos reducimos a lo intuitivo, la correspondencia que Parsons establece entre este esquema cuatrifuncional y los conceptos básicos de la teoría de la acción. En efecto, el marco de referencia que la teoría de la acción representa, cosificado ahora en sistema general de la acción, se descompone en subsistemas especializados en la producción de cada uno de los componentes de las orientaciones de acción. Y los productos, es decir, los valores, las normas, los fines y los recursos nos permiten reconocer la función de cada uno de los subsistemas (Fig. 32).

Lo que en el plano del sistema general de la acción puede parecer como una correspondencia algo caprichosa, o a lo menos muy menesterosa de fundamentación, cobra una mayor plausibilidad en el plano del subsistema social, habida cuenta de las ideas más comunes en la historia de la teoría sociológica (Fig. 33).

Pero estos ensayos ilustrativos no pueden considerarse todavía como una solución de los dos problemas que se plantean con la introducción del esquema de las cuatro funciones. Parsons tiene, en primer lugar, que justificar por qué precisamente esos cuatro puntos de vista funcionales son necesarios y suficientes para el análisis de los sistemas de acción. Y además tiene que

reinterpretar los conceptos básicos de la teoría de la acción a la luz de la teoría de sistemas.

b) Parsons concibe la teoría sistémica de la sociedad como un caso especial de la teoría de los sistemas vivos. Y así, el esquema de las cuatro funciones ha de poder aplicarse, ciertamente, al sistema social y a los sistemas de acción; pero está concebido para un ámbito de aplicación considerablemente más vasto. Para justificar la *validez general* del esquema de las cuatro funciones, Parsons parte de las propiedades formales de un sistema en un entorno. Se sitúa en la perspectiva del proceso de formación de ún sistema y divide bajo los aspectos de espacio y tiempo el problema global de asegurar el patrimonio *(Bestand)* sistémico. En el eje interior/exterior, el problema que se plantea es el de la delimitación de los procesos y estructuras que han de considerarse parte del patrimonio sistémico frente a los sucesos y estados con que el sistema se enfrenta en su entorno. En el eje presente/futuro —los sistemas sólo tienen pasado como proyecciones sobre el presente— el problema que se plantea es el de la adecuada puesta en juego de los recursos actualmente disponibles con vistas a los estados finales anticipados. La combinación de ambos problemas suministra, como muestra la figura 34, las cuatro funciones deseadas.

El problema de la conservación de los límites lo define Parsons recurriendo al gradiente de complejidad entre sistema y entorno: «Se supone que el sistema de referencia se caracteriza por un patrón de funcionamiento en virtud del cual sus estados internos, en cualquier momento dado, son diferentes de los del entorno en aspectos significativos. La dirección de estas diferencias es hacia una mayor estabilidad y un nivel superior de organización que el del entorno en aspectos relevantes para el sistema de referencia» [80].

El problema de la consecución de estados finales, Parsons lo pone en relación con la dimensión «instrumental-consuntivo» que ya conocemos por la teoría de la acción y que representa una interpretación especial del eje tiempo: «Esta es una designación algo estrecha, pero que apunta en la dirección correcta. Un patrón no se actualiza a sí mismo en el mundo real. El sistema para el que constituye una plantilla tiene que enfrentarse a con-

[80] Parsons y Platt (1973), 10.

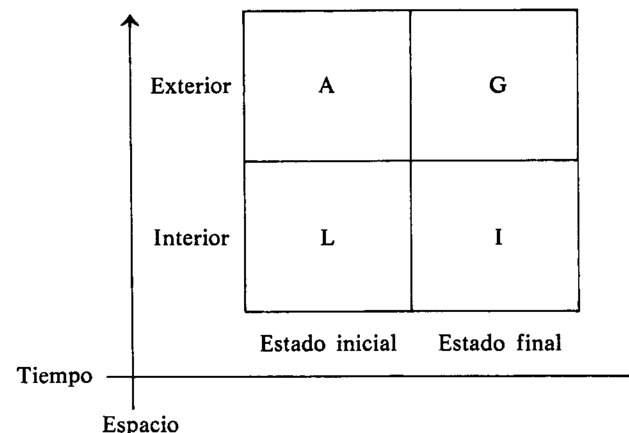


Fig. 34. Deducción de las funciones

diciones y utilizar los recursos que pone a su disposición el entorno. Pero tal hacer frente a condiciones y tal utilización sólo son posibles mediante procesos a los que es inherente la extensión en el tiempo. El tiempo es *un* aspecto de los procesos que incluyen aporte y utilización de energía, organización o combinación de componentes y evaluación de etapas» [81].

La simultánea solución de ambos problemas tiene que analizarse en las dimensiones espacio y tiempo *a la vez;* esto significa que un sistema tiene que asegurar simultáneamente su patrimonio sistémico, tanto en su relación con el entorno sistémico y consigo mismo (dentro/fuera), como también en la relación de los estados iniciales actuales con los estados finales anticipados (instrumental/consuntivo). De la combinación de estos puntos de vista se obtienen precisamente cuatro aspectos funcionales del mantenimiento del sistema, los cuales pueden ordenarse por parejas distinguiendo las funciones según se refieran al intercambio con el entorno o al sistema mismo *(adaptation/goal-attainment* versus *pattern maintenance/integration)* o, según se refieran a los estados iniciales orientados a un fin o a los estados finales mismos (para los que los estados actuales representan simplemente un potencial) *(adaptation/pattern-maintenance* versus *goal attainment/integration).* Por esta vía llega Parsons a una funda-

[81] Parsons y Platt (1973), 11.

mentación de carácter general del esquema AGIL, la cual es *independiente* de todo concepto de sociedad interpretado en términos de teoría de la acción.

c) Como el esquema de las cuatro funciones *queda desarraigado* de la teoría de la acción y puede aplicarse a todos los sistemas vivos en general, los componentes analíticos de la acción tienen ahora que poder entenderse, por su parte, como solución de problemas sistémicos. Como hemos señalado, Parsons establece una correspondencia entre valores, normas, fines y recursos, y las distintas funciones básicas. Esta decisión en la construcción de su teoría le fuerza a reinterpretar el papel de las *pattern-variables,* que hasta este momento resultaban centrales. Parsons emprende esa revisión en el curso de su discusión con Dubin. Las alternativas abstractas de decisión se habían introducido para explicar cómo los valores culturales pueden reducirse desde un punto de vista universalista a un número finito de patrones de preferencia. Pero en cuanto Parsons abandona la perspectiva de la teoría de la acción, las *pattern-variables* pierden ese papel. Ahora ya no se trata de la cuestión de la determinación cultural de las orientaciones de acción, sino de cómo las decisiones de los actores surgen, sin más mediaciones, de los procesos de formación del sistema. Si hay que seguir arrastrando las *pattern-variables,* éstas sólo pueden servir ya como lentes a través de las cuales la luz de los problemas sistémicos se descompone de modo que las acciones puedan brillar como destellos de la dinámica sistémica. Parsons elimina de un plumazo uno de los cinco pares de alternativas básicas[82], desliga éstas de las orientaciones de valor de los sujetos agentes y utiliza los cuatro pares de variables restantes para describir las cuatro funciones básicas valiéndose para ello de alternativas de decisión combinadas de forma bastante caprichosa. Verdad es que este nivel de la descripción apenas si reviste importancia para la teoría madura.

Dubin estiliza la reinterpretación contraponiendo entre sí dos modelos. Parsons I parte del modelo del sujeto que actúa en una situación; en este modelo, las orientaciones de acción pueden analizarse en términos de una orientación por objetos (ya sean sociales o no-sociales). Los tipos puros de orientación de la acción *(intellectual, expressive, responsive, instrumental)* pueden caracterizarse, con la ayuda de las pattern-variables, por los correspondientes patrones de decisión. Parsons II parte, en cambio, de los problemas más generales de los sistemas de acción. Esos problemas responden a los cuatro aspectos funcionales bajo los que puede analizarse el problema básico de la conservación del sistema: «Parsons protagonizó un radical alejamiento del modelo I cuando centró su atención en el análisis del acto social desde el punto de vista de los problemas del sistema social. Al percatarse de la necesidad de articular la acción social con los requerimientos de un sistema social, Parsons empezó por los problemas de estructura social y trató de pasar de ahí al plano del actor individual en el sistema. El modelo I de Parsons esencialmente "pasa revista" al sistema social desde la posición estratégica del actor; su modelo II "mira desde arriba" al actor desde la perspectiva del sistema social»[83]. A través de las pattern-variables los problemas sistémicos se transforman en orientaciones de acción, de modo que lo que de ahora en adelante constituye el punto de referencia del análisis ya no es la decisión de los actores, sino la dinámica por la que un sistema de acción que se estabiliza a sí mismo soluciona sus problemas: «La diferencia esencial entre estas dos soluciones radica en las unidades a partir de las cuales se construyen los modelos. En el modelo I el

---

[82] Antes, el par «*self vs. collectivity orientation*» había sido la dimensión más importante para distinguir entre las orientaciones de acción, igualmente «racionales», de los hombres de negocio y los profesionales. En *Economy and Society* (1956) esta dimensión queda alejada del catálogo de pattern-variables con un argumento que subrepticiamente presupone un cambio desde la perspectiva conceptual planteada en términos de teoría de la acción a la planteada en términos de teoría de sistemas. Ahora la *selforientation* y la *collectivity orientation,* a causa de sus distintas referencias al sistema, no podrían estar ya en una misma dimensión: «Con el paso del tiempo se hizo evidente que las categorías de este par no eran significativas como características definitorias de un sistema específico de acción, sino que más bien definían las relaciones entre dos sistemas colocados en un orden jerárquico. La *selforientation* definía un estado de relativa independencia respecto de la implicación del sistema de orden inferior en el orden superior, estado que hace que las normas y valores de este último sólo guarden una relación reguladora (es decir, encargada de fijar límites) con los cursos de acción relevantes. La *colectivity orientation,* en cambio, definía un estado de positiva pertenencia a un grupo, estado por el que las normas y valores del sistema de orden superior son positivamente prescriptivas para la acción del sistema de orden inferior.» T. Parsons y N. J. Smelser, *Economy and Society,* Londres/Nueva York, 1956, 36.

[83] Dubin, en Parsons (1967 a), 530.

acto social es considerado como producto de las evaluaciones que el actor hace de los objetos, y de sus orientaciones hacia ellos —siendo ambas cosas unidades subjetivas o psicológico-sociales. En el modelo II el acto social es considerado como un *producto de definiciones de rol relativas a los cuatro problemas presumiblemente universales del sistema social.* De ahí que la unidad analítica primaria la constituyan ahora las modalidades del sistema, que es de donde ahora se hacen derivar la evaluación que el actor hace de los objetos y sus orientaciones hacia ellos» [84].

Pero para que la presión generada por la dinámica del mantenimiento del sistema pueda transmitirse a las orientaciones de acción es menester una conexión no contingente de los problemas sistémicos con las decisiones del actor. Parsons II resuelve este problema afirmando una relación analítica entre las cuatro funciones básicas y determinadas combinaciones de alternativas de decisión. Estas relaciones las resume Dubin en el siguiente esquema:

MODALIDADES del sistema social (problemas sistémicos)	*EVALUACIÓN* de los objetos por el actor	*ORIENTACIÓN* del actor hacia los objetos
Adaptación	→ Universalismo	Especificidad
Consecución de fines	→ Realización (*performance*)	Afectividad
Integración	→ Particularismo	Difusividad
Mantenimiento de patrones y tratamiento de las tensiones	→ Cualidad	Neutralidad

Fig. 35. MODELO II DEL ACTO SOCIAL

Dubin basa su interpretación en algunas sugerencias que había hecho Parsons en *Economía y Sociedad* al referirse retrospectivamente a los resultados de su cooperación con R. F. Bales [85].

[84] DUBIN, en PARSONS (1967 a), 530.

[85] «Se vio entonces que estas correspondencias convergían lógicamente con la cuádruple clasificación que Bales había hecho de los problemas

Parsons remite en ese pasaje a los capítulos III y V de los *Working Papers.* Pero en ellos aún no se decía en modo alguno que la correspondencia entre alternativas de decisión y funciones básicas pudiera obtenerse por vía de un análisis *lógico* o *conceptual.* Lo que Parsons pretendía entonces, 1953, era más bien haber demostrado *empíricamente* la conexión entre orientaciones específicas de acción y cada uno de los cuatro problemas sistémicos, por vía de interpretación de los resultados obtenidos por Bales en sus investigaciones sobre grupos pequeños. Aparte de eso, traía también a colación vagas analogías con los supuestos básicos de la Termodinámica.

Estas vacilaciones ponen de manifiesto el carácter arbitrario de una conexión que ciertamente es central para la subsunción de la teoría de la acción bajo la teoría de sistemas, que mientras tanto se ha hecho con el primado, pero que Parsons no puede justificar ni lógica ni empíricamente. Las caprichosas correspondencias *que establece* ni siquiera resisten la prueba de simples consideraciones intuitivas. Con toda razón se pregunta J. Alexander por qué los problemas de integración no podrían quedar tan bien resueltos por medio de orientaciones de acción universalistas como por medio de orientaciones de acción particularistas, o por qué los problemas de mantenimiento de patrones culturales no podrían quedar tan bien resueltos por medio de la orientación por los rendimientos *(performances)* en vez de por las cualidades intrínsecas del prójimo.

d) Otro ejemplo del desleimiento que Parsons lleva a efecto de las categorías de la teoría de la acción en categorías de la teo-

funcionales de los sistemas de acción. En la terminología que se adoptó finalmente, el problema adaptativo fue definido, desde el punto de vista actitudinal, en términos de especificidad, y, desde el punto de vista de la categorización de los objetos, en términos de universalismo; el problema de consecución de fines, en términos de afectividad desde el punto de vista actitudinal, y en términos de desempeño/rendimiento (*performance*) desde el punto de vista de la categorización de los objetos. El problema integrativo, en términos de difusividad desde el punto de vista de las actitudes, y en términos de particularismo desde el punto de vista de la categorización de los objetos. Finalmente, el problema del mantenimiento de pautas y de tratamiento de tensiones, en términos de neutralidad afectiva desde el punto de vista de las actitudes, y en términos de cualidad desde el punto de vista de la categorización del objeto» (PARSONS-SMELSER, 1956, 36).

ría de sistemas lo ofrece su reinterpretación del concepto de valores culturales. Parsons interpreta la validez de los valores culturales en el sentido cibernético de funciones de control que se asignan a los valores-meta *(Sollwerten)* en los sistemas autorregulados. Las *relaciones semánticas* entre valores culturales quedan subrepticiamente reinterpretadas como relaciones empíricas entre variables controladoras. Ello no obstante, este desplazamiento también es ya un ejemplo de la tendencia que se opone a la eliminación de los rastros de la teoría de la acción.

De su crítica al utilitarismo Parsons había obtenido en un principio la idea de una selección de fines regulada por valores y máximas; y de Weber había tomado el concepto de realización de los valores. Ambas ideas habían cristalizado en la concepción de que los valores culturales, por vía de institucionalización e internalización, quedan referidos a las situaciones de acción y asociados con sanciones; así obtendrían en la esfera de la realidad de las formas de vida y de las vidas individuales la consistencia de una eticidad sustancial. Los sistemas de acción salvan la distancia entre los valores y normas por los que el agente se orienta, de un lado, y las condiciones de la situación que restringen su espacio de acción, de otro. Los sistemas de acción superan una tensión normativa que a la vez dejan intacta. Y aun cuando el concepto de sistema de acción quede ahora asentado sobre categorías de la teoría de sistemas, las relaciones entre valores, normas, fines y recursos siguen conservando su significación para el concepto de sistema de acción como tal. Ahora bien, como la cultura ha sido rebajada a un subsistema entre otros, queda nivelado el gradiente entre la esfera de valores y normas, los cuales se caracterizan por su pretensión de validez, y el ámbito de las condiciones fácticas. Para evitar esta consecuencia Parsons somete a una traducción la tensión entre lo normativo y lo fáctico con la ayuda de la mencionada analogía cibernética. Mientras que los procesos controlados que tienen lugar en un agregado físico exigen el aporte habitual de energía, el control mismo exige un flujo de información que comparativamente consume menos energía. Parsons equipara los valores culturales con valores de control y trata las bases orgánicas del sistema de acción como fuente de energía. A continuación establece una jerarquía entre sistema comportamental, personalidad, sistema social y cultura, de forma que cada uno de los sistemas supera al inmediatamente superior en la energía que aporta y supera al inmediatamente inferior en

capacidad de control. Esta ordenación lineal de los cuatro subsistemas según el modelo de una *jerarquía de control* reserva al sistema cultural el papel de un soberano del control; simultáneamente, el sistema cultural depende del aporte de energía de los otros subsistemas.

Y con esto no solamente se coloca Parsons en la vía de un determinismo cultural, sino que da al empleo que hace de los modelos sistémicos en teoría de la sociedad un giro sorprendente. Pues ahora, en efecto, se ve obligado a distinguir entre *dos categorías de entornos.*

En el polo inferior de la jerarquía de control el sistema de acción está limitado por un entorno natural o empírico, en el polo opuesto, en cambio, por un entorno de tipo no empírico, de tipo sobrenatural: «Ni la personalidad individual ni el sistema social tienen relación directa con el entorno físico; sus relaciones con este último están enteramente mediadas por el organismo, el cual constituye el eslabón primario de la acción con el mundo físico. Esto, después de todo, es hoy un lugar común de la moderna teoría de la percepción y del conocimiento. [...] En un sentido esencialmente idéntico, ni las personalidades ni los sistemas sociales tienen contacto directo con los objetos últimos de referencia, con la "realidad última", la cual plantea "problemas de sentido" en el sentido que los sociólogos asocian sobre todo con la obra de Max Weber. Los objetos que las personalidades y los sistemas sociales conocen o de los que pueden hacer experiencia directa son en nuestra terminología objetos culturales, que son artefactos humanos, más o menos como lo son los objetos del conocimiento empírico. De ahí que las relaciones de las personalidades de un sistema social con la "realidad-última-no-empírica" vengan mediadas, en un sentido básico, por el sistema cultural» [86].

Al conectar caprichosamente el concepto cibernético de jerarquía de control con la idea de realización de los valores, Parsons traduce la idea de la trascendencia de los valores y de las pretensiones de validez en categorías empiristas de la teoría de sistemas, y esto es algo que en modo alguno puede hacerse sin rupturas. Mientras que en el primer período intermedio había dado cuenta de la intuición de la realización de los valores reservando un puesto especial a la cultura, ahora la cultura, una vez

86 T. PARSONS, «Social Systems», en PARSONS (1977 a), 181.

que ha quedado incorporada al sistema de acción, tiene que extraer su fuerza reguladora del contacto con un *«entorno-no-empírico»*. Pero este concepto es un cuerpo extraño en la teoría de sistemas. Pues ésta concibe el mantenimiento *auto*rregulado de la estructura sistémica suponiendo que los límites del sistema se hallan amenazados de *forma esencialmente igual* en *todos* los frentes, habiendo de ser definidos por *todos lados* contra las invasiones provenientes de los entornos supercomplejos. Los procesos de mantenimiento de estructuras quedan controlados exclusivamente por valores que son inmanentes al sistema en cuestión; *fuera de* los límites del sistema, sólo hay variables condicionantes, pero no variables de control.

Parsons es consciente de que en este respecto decisivo su concepto de sistema se aparta del habitual: «Por supuesto que la direccionalidad puede ser concebida como interna al sistema de referencia. Sin embargo, en el plano de la acción, lo que prevalece son las tentativas de legitimar las selecciones entre opciones alternativas invocando alguna fuente de autoridad situada fuera del sistema de acción tal como éste es habitualmente concebido por las unidades agentes»[87]. Sin embargo, Parsons no hace nada por mostrar cómo el modelo de los sistemas autorregulados puede acomodarse a las necesidades de una teoría de la cultura de proveniencia tan distinta, sin que el paradigma se vea afectado por ello.

e) Con la introducción de la jerarquía de control pierden las cuatro funciones básicas su igual dignidad. La dirección en que las funciones quedan concatenadas entre sí, aparte de su significado temporal, tiene también un sentido jerárquico. La idea de realización de los valores se sublima en una jerarquía abstracta que asegura *a priori* que los sistemas parciales funcionalmente especificados no obren los unos sobre los otros de forma arbitraria, sino solamente en el sentido de un determinismo cultural fijado por el esquema AGIL. Este prejuicio va inscrito, a la vez que queda oculto, en la *técnica de los diagramas cruzados.* El sentido latente de la validez de las manifestaciones simbólicas queda reinterpretado en términos empiristas[88] y, simultáneamente, el cambio de valores queda inmunizado contra todo supuesto materialista[89]. Que la técnica de los diagramas cruzados asegura el secreto idealismo del funcionalismo sistémico de Parsons es algo que, por ejemplo, puede verse en su estructuración del sistema cultural. Mientras que al principio Parsons se había inclinado a la tripartición weberiana en patrones cognitivos de interpretación, patrones de evaluación práctico-moral y patrones de manifestación estético-expresiva, el formalismo le obliga ahora a una cuatripartición. El cuarto campo está previsto para el «simbolismo constitutivo», léase religión, aun cuando en el mundo moderno ciencia y técnica, derecho y moral y arte autónomo deben su existencia a una diferenciación del complejo que formaban las tradiciones religioso-metafísicas, y, por tanto, ni estructural ni históricamente pueden estar al mismo nivel que el simbolismo religioso.

El formalismo de los diagramas cruzados revela por entero su secreto en la filosofía última de Parsons, en la que el sistema general de la acción queda subordinado a una trascendencia cosificada en un *«telic system»*[90]. Aquí sale a la luz lo que, con el concepto de jerarquía de control, Parsons había introducido de contrabando en su teoría de la sociedad.

[2] Si el sistema general de la acción, que comprende cultura, sociedad, personalidad y sistema comportamental, es enten-

[87] PARSONS y PLATT (1973), 32.

[88] Parsons aplica indistintamente el esquema AGIL a todos los objetos. Así por ejemplo, una teoría científica recibe el mismo tratamiento que un sistema empírico de acción. Cfr. el siguiente diagrama en PARSONS (1973), 65.

Componentes del conocimiento como tipo de objeto cultural

		Recursos	Productos	
Lógicos	L	Marco de referencia	Teoría	I
Referenciales	A	Hechos	Soluciones de problemas	G

[89] M. GOULD, «Systems Analysis, Macrosociology, and the Generalized Media of Social Action», en LOUBSER, BAUM, EFFEAT y LIDZ, *Explorations in General Theory in Social Science,* II, Nueva York, 1976, 440 ss.

[90] PARSONS (1978 b), 382.

dido a su vez sólo como uno de cuatro sistemas parciales y se le asigna en conjunto la función I (integración), no hay más remedio que construir lo que Parsons llama *el sistema de la condición humana (The Human Condition).* En él la función I es asignada a un «sistema télico» que conecta con el sistema de la acción por el polo superior de éste, es decir, que adopta el papel de un *entorno supra-empírico.* No deja de ser instructivo el problema de construcción que, simétricamente, por así decirlo, se plantea en el polo inferior del sistema de la acción. Parsons había entendido en un principio el subsistema de acción más bajo en la jerarquía de control como el portador orgánico de la personalidad, como organismo humano. Pero éste, por lo menos en lo que respecta a su dotación específica fijada genéticamente, apenas si puede ser incluido en el sistema de la acción. De ahí que más tarde Parsons hiciera suya una propuesta de Lidz y Lidz y diera preferencia a una interpretación psicológica del sistema comportamental [91]. Frente a la personalidad, a la que Parsons sigue concibiendo en términos de la tradición psicoanalítica, el sistema comportamental ya no incluye el sustrato natural de la persona, sino sólo las competencias universales que representan el conocimiento, el lenguaje y la acción, entendidas en el sentido de Piaget. Pero entonces el organismo humano asume el papel de un entorno para el sistema de la acción: a través del sistema comportamental el sistema de la acción limita con la naturaleza orgánica.

Por la misma lógica, también el sistema cultural es objeto de una interpretación tan estrecha, que todo lo que hasta ahora poseía connotaciones de una instancia de control suprema, o para decirlo en el lenguaje teológico de Tillich, de una «realidad última», adopta asimismo el papel de un entorno para el sistema de la acción. A través del subsistema cultural el sistema de la acción limita con una trascendencia cosificada en sistema télico: «Ni que decir tiene que el sistema télico, estando como está en nuestro tratamiento en una relación de jerarquía cibernética con el sistema de la acción, lo concebimos como algo especialmente relacionado con la religión. Pues es primariamente en el contexto religioso donde más peso ha tenido la creencia en alguna clase de

[91] LIDZ y LIDZ, en LOUBSER, EFFEAT y LIDZ, *Explorations...*, I, Nueva York, 1976, 195 ss.

"realidad" del mundo no-empírico, creencia que recorre gran parte de la historia de la cultura» [92].

Con este paso especulativo Parsons se introduce en el terreno de su *filosofía última;* completa el sistema de la acción con otros tres subsistemas (fig. 36).

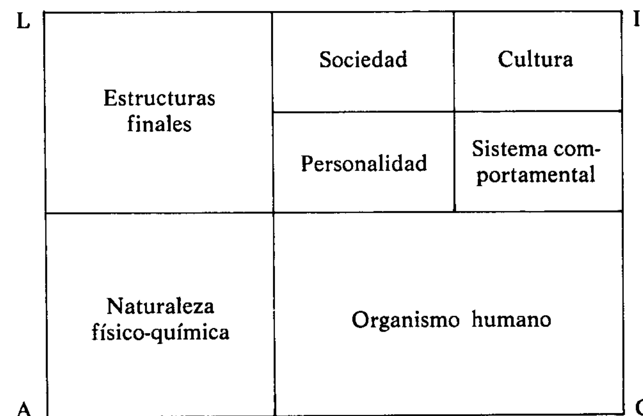


Fig. 36. «THE HUMAN CONDITION»

Desde un punto de vista metodológico el sistema de la condición humana tiene un *status* distinto que el resto de los subsistemas de que se ocupan, o bien la teoría de la sociedad, o bien las ciencias sociales particulares. *En primer lugar,* a diferencia de los otros subsistemas, el sistema télico, al que habitualmente consideramos como el ámbito de la fe religiosa, no puede ser introducido como un ámbito de objetos de la ciencia —a no ser quizá como ámbito objetual de las ciencias sociales; pero entonces la religión debería tener su puesto en el marco del sistema cultural. Parsons insiste en que hablar de un sistema télico *presupone* la fe en una esfera de realidad última. Esta estrategia conceptual se asemeja, por lo demás, a aquella con que el último Schelling, que había partido, como base, de la experiencia de la existencia de Dios, introduce su filosofía «positiva»: «Aun reconociendo plenamente las dificultades filosóficas que entraña la

[92] PARSONS (1978), 356.

definición de la naturaleza de esa realidad, queremos afirmar que compartimos la secular creencia en su existencia» [93].

Pero el sistema de la condición humana goza de un puesto único *también por* necesitar de una interpretación epistemológica: representa el mundo en su totalidad desde la perspectiva del sistema de la acción. No sólo el ámbito religioso, sino también las esferas del organismo humano y de la naturaleza inanimada son concebidas en la forma en que, en tanto que entornos suyos, pueden ser percibidas por el sistema de la acción: «[...] el paradigma categoriza el mundo accesible a la experiencia humana en términos del *significado* que sus diversas partes y aspectos tienen para los seres humanos» [94].

Como queda dicho, es la técnica de los diagramas cruzados la que lleva a Parsons a completar el sistema de la acción con otros tres subsistemas situados en el mismo plano analítico. Sin embargo, justamente aquí la ordenación de los sistemas en un esquema de cuatro campos resulta en extremo ambigua. Porque en rigor el sistema de la acción tendría que asumir un doble papel: el papel de un referente para la teoría de la sociedad y, simultáneamente, el de un sujeto epistemológico *para* el que están «dadas», lo mismo las estructuras finales que la naturaleza subjetiva del organismo humano y la naturaleza objetiva, fenoménica. Y así, no es casualidad que Parsons introduzca el sistema de la condición humana desde una perspectiva que él explica con una referencia a Kant: «Dos son las razones por las que hemos tratado el sistema de la acción humana como punto primario de referencia. La primera es la razón externa de que es él el que marca la senda intelectual por la que hemos llegado a la formulación de este esquema conceptual más amplio. Hay buenas razones, como política de investigación, para proceder de lo relativamente bien conocido a lo desconocido, y no a la inversa. La segunda razón, sin embargo, es que ... concebimos la condición humana como una versión de cualquier universo que pudiera resultar cognoscible en algún sentido, y que está específica y reflexivamente formulada y organizada *desde la perspectiva de su significado para los seres humanos* y, por supuesto, para los relativamente contemporáneos. Desde este punto de vista es el sistema de la acción el que constituye la necesaria base de referencia para tal empresa» [95].

[93] PARSONS (1978 b), 356.
[94] PARSONS (1978 b), 361.
[95] PARSONS (1978 b), 382 s.

Parsons toma el sistema general de la acción, que es al que se refería la teoría sistémica de la sociedad desarrollada hasta aquí, como *punto de partida* de una consideración de *tipo reflexivo* sobre el sistema de la condición humana. Pero con ese giro reflexivo *el teórico pierde todo punto de referencia independiente de ese subsistema. No puede evadirse* de la perspectiva del sistema de la acción. Mientras que en todos los demás planos del sistema, la teoría de la sociedad podía referirse *intentione recta* a sus objetos, en el plano antropológico la teoría se vuelve autorreferencial. Y para esta teoría de la sociedad que opera en términos autorreferenciales lo que Parsons tiene a la vista es el modelo de la crítica kantiana del conocimiento: «Hemos sostenido ya que la "orientación" humana hacia el mundo adopta la forma de tratar el mundo, incluyendo la acción misma, como compuesto de entidades que tienen un *sentido* simbólicamente aprehensible para los actores humanos. Por eso consideramos apropiado llamar a estas entidades "objetos" y hablar de una relación sujeto-objeto... Consideramos legítimo adoptar la explicación kantiana del conocimiento como prototipo de un modo de relación de los actores humanos con los mundos situados fuera del sistema de la acción, así como con los objetos situados dentro de él» [96]. Pero no deja de ser interesante que Parsons no logre mantener consecuentemente esta actitud. Mezcla la *interpretación cuasitrascendental* de la «Human Condition» con una interpretación *objetivista* que le viene impuesta por el enfoque sistémico.

En la interpretación trascendental [97] el sistema télico fija las condiciones universales y necesarias bajo las que el sistema de la acción puede relacionarse con la naturaleza externa, con la naturaleza interna y consigo mismo; en este sentido determina las «ordenaciones trascendentales» bajo las que *para* el sistema de la acción se encuentran la naturaleza objetiva, la naturaleza subjetiva y el propio sistema de la acción: «La proposición general es que para cada uno de los modos humanos de orientación existe un *meta*-nivel que se refiere a las "condiciones" o "supuestos" necesarios para que esa orientación "tenga sentido"» [98]. Parsons atribuye a las estructuras finales una función similar a la que Max Weber atribuye a las imágenes religioso-metafísicas del mun-

[96] PARSONS (1978 b), 367 s.
[97] En este sentido entiende R. Münch el Sistema de la Condición Humana: MÜNCH (1979 y 1980 a).
[98] PARSONS (1978), 370.

do, al derivar, al igual que Weber, de las imágenes del mundo actitudes abstractas frente al mundo. Sólo determinadas actitudes frente al mundo posibilitarían la comprensión decentrada del mundo que se forma en la modernidad y de la que también parte Parsons en su sistema de la condición humana [99].

A continuación y sin que medien más consideraciones, Parsons se refiere a las tres Críticas de Kant y las entiende como intentos de reconstruir las condiciones trascendentales para la objetivación de la naturaleza externa (desde un punto de vista cognitivo-instrumental), para la constitución de los plexos de acción (desde un punto de vista práctico-moral) y para la relación no objetivante con la propia naturaleza interna (desde un punto de vista estético) [100].

Este enfoque hace que la religión aparezca como resultado en cierto modo híbrido de una objetivación de ordenaciones trascendentales: éstas son reificadas y convertidas en trascendencia en el sentido de la existencia de un ser divino. Así podría interpretarse también «la religión dentro de los límites de la razón» de Kant. Pero tal religión racional no basta en modo alguno a Parsons: «Según nuestro paradigma existe una cuarta esfera de ordenaciones trascendentales a las que Kant no dedicó una crítica especial. A nuestro juicio esa esfera tiene que ver particularmente con la religión. Es posible que Kant, como buen hijo de la Ilustración, fuera suficientemente escéptico en esa esfera como para no aventurarse a decir nada positivo, contentándose con establecer su famosa negación de que *fuera posible probar* la existencia de Dios. Mas esto es un vacío lógico que está exigiendo que se lo llene» [101].

Pues bien, la necesidad de rellenar ese hueco no solamente responde a las necesidades y experiencias religiosas del autor, sino también, como Parsons nota con razón, a la coacción que sobre él ejerce la propia construcción de su sistema. Y ello no sólo porque también aquí hay una cuarta celda que no puede quedar vacía. Se trata más bien de que el enfoque sistémico se cierra contra la interpretación trascendental que se busca dar a la condición humana, y obliga a una comprensión objetivista. *El sistema de ordenaciones trascendentales* tiene que *ser reinterpretado y convertido* en *un sistema de valores de control supremos* o de estructuras finales, para poder ser puesto en relación, a fuer de mundo de entidades supra-empíricas, con los otros mundos, con el mundo físico-químico, con el mundo orgánico y con el mundo socio-cultural. Esta forma de entender las cosas conduce a salvajes especulaciones en las que no voy a entrar. Al igual que sucede en Comte y los saint-simonianos, también en Parsons el desarrollo teórico acaba desembocando en la baldía tentativa de crear un sucedáneo sociológico de las funciones integradoras de una religión atacada ahora en su sustancia [102].

Más instructivo aún es otro aspecto de su filosofía última. Según el análisis que hasta aquí hemos hecho, la teoría de la sociedad de Parsons tiene su origen en una ambigua asimilación de la teoría de la acción a la teoría de sistemas. Adopta la forma de un compromiso teórico entre dos series de categorías antagónicas, que encubre el conflicto pero que no lo resuelve. Una vez concluida la construcción de la teoría sistémica, el conflicto reprimido hizo de nuevo eclosión en cuanto Parsons volvió a ocuparse de problemas relacionados con el sistema general de la acción. Pues este último era fruto de una reificación del marco de teoría de la acción desarrollado en *The Structure of Social Action.* Al final de su compleja trayectoria intelectual Parsons se ve confrontado con las consecuencias de ese golpe de mano.

La interpretación trascendental de las estructuras finales introduce en el sistema de la condición humana un sentido que deriva de la teoría de la acción: el sistema de la acción es concebido como un sujeto cuyas relaciones con la naturaleza externa, con la naturaleza interna y consigo mismo están sujetas a determinadas condiciones trascendentales. Lo que, en consecuencia con su concepto monológico de acción, Parsons tiene aquí a la vista es el modelo epistemológico, basado en Kant, que representa el *sujeto* cognoscente. Desde Simmel y Max Adler este modelo penetró en teoría de la sociedad no haciendo sino poner confusión en las formas neokantianas y fenomenológicas de sociología comprensiva provenientes de Rickert y de Husserl. Para una fundamentación de la teoría de la sociedad, el modelo de un sujeto capaz de lenguaje y acción basado en la teoría de la comunicación resulta más adecuado que el epistemológico. Por eso merece la pena intentar descifrar la versión trascendental de la

99 PARSONS (1978 b), 383.
100 PARSONS (1978 b), 370.
101 PARSONS (1978 b), 371.

102 GOULDNER (1970).

filosofía última de Parsons a la luz del modelo de la acción orientada al entendimiento. Pues puede que entonces hagamos el descubrimiento de que tras el sistema de la condición humana, tras los cuatro sistemas de la «Human Condition», lo que en realidad se oculta son las estructuras del mundo de la vida complementarias de la acción comunicativa —si bien en una versión algo irritante.

Si entendemos el sistema de la condición humana como el plano analítico en que hay que localizar las acciones coordinadas por medio del entendimiento, entonces lo que la celda superior de la izquierda contiene son las estructuras generales de la comprensión del mundo que fijan cómo los participantes pueden referirse con sus emisiones comunicativas a algo en el mundo, mientras que la celda inferior de la izquierda, la celda inferior de la derecha y la celda superior de la derecha representan, respectivamente, el mundo objetivo, el mundo subjetivo y el mundo social de referencias posibles. El propio Parsons habla de «mundos», del mundo físico, del mundo del organismo humano y del mundo de las relaciones interpersonales. En esta primera lectura, el sistema télico reproduce, pues, el sistema de referencia que los sujetos, al actuar comunicativamente, ponen a la base de sus procesos de entendimiento, mientras que los otros tres subsistemas representan en cada caso la totalidad de aquello sobre lo que es posible el entendimiento, en la medida en que los agentes comunicativos se refieren exclusivamente a algo perteneciente, ya sea al mundo objetivo, al mundo subjetivo, al mundo social.

En este sentido el esquema de cuatro campos introducido bajo el título de *The Human Condition* podría considerarse como una variante del esquema propuesto en la fig. 20 (pág. 180) para las relaciones de la acción comunicativa con el mundo.

Pero entonces lo que resulta irritante es que Parsons introduzca el sistema de la condición humana *intentione recta*, es decir, por la vía de completar el sistema de la acción con otros tres subsistemas parciales. De admitirse el derecho de este tipo de planteamiento objetivante, obtendríamos una segunda lectura: el sistema de la acción tendría que coincidir con el mundo de la vida, el cual con sus componentes cultura, sociedad y personalidad ofrece el *transfondo* y los *recursos* para la acción orientada al entendimiento. Entonces los otros tres subsistemas podrían entenderse como *regiones* que, al igual que el mundo de la vida, cooperan en la producción de la acción comunicativa

pero, a diferencia de los componentes del mundo de la vida, *no de forma directa.*

Ya hemos explicado al hablar de la interdependencia de mundo de la vida y acción comunicativa qué significa que los componentes del mundo de la vida intervengan «directamente» en la producción del entrelazamiento comunicativo de las interacciones. La acción comunicativa no solamente depende del saber cultural, de los órdenes legítimos y de las competencias desarrolladas en el proceso de socialización, no solamente se nutre de los recursos del mundo de la vida, sino que representa a su vez el medio a través del cual se reproducen las estructuras simbólicas de ese mundo. Pero *éste no es el caso del sustrato material del mundo de la vida* —y ello lo mismo si se trata de los componentes físico-químicos de la naturaleza externa, con la que la sociedad está en relación a través de los procesos metabólicos del organismo humano, que de las disposiciones genéticas del organismo humano a las que la sociedad está ligada a través de los procesos de reproducción sexual. Naturalmente que los procesos sociales intervienen, así en la naturaleza inorgánica, como en los procesos de distribución del potencial genético del hombre; pero, a diferencia del mundo de la vida, la naturaleza no necesita para su reproducción del medio de la acción orientada al entendimiento —la acción humana se limita a reobrar sobre ella.

En esta *segunda lectura* los dos campos de la parte inferior del esquema representan, pues, regiones de las que la acción comunicativa depende «indirectamente», es decir, a través del sustrato material del mundo de la vida. La naturaleza inorgánica y la orgánica aparecen aquí en su conexión funcional con la reproducción material del mundo de la vida y no como ámbitos objetuales de conocimiento posible ni tampoco como ámbitos referenciales de la acción comunicativa.

Posición análoga sería la que ocuparía el sistema télico. Pues Parsons lo entiende como una región que influye *indirectamente* en la acción comunicativa a través de la reproducción simbólica del mundo de la vida. Es manifiesto que Parsons está postulando un *«pendant» de la naturaleza físico-química y de la dotación genética* de la especie humana. Las estructuras finales gozarían de la misma autarquía y de la misma independencia respecto a las estructuras del mundo de la vida que la naturaleza inorgánica y orgánica. Pero de una trascendencia que gozara de tal *indepen-*

dencia respecto de la práctica comunicativa, respecto de los sacrificios, invocaciones y oraciones de los hombres; de un Dios que, para decirlo con una imagen de la mística judía, no necesitara ser él mismo redimido por los esfuerzos de los hombres, no existen indicadores a los que pudiera tener acceso una teoría de la sociedad. De ahí que el puesto autárquico que según la segunda lectura, habría de corresponder al sistema télico, no se deba en realidad sino a una *reduplicación injustificada de los componentes culturales del sistema de la acción,* el cual hace en Parsons las veces de mundo de la vida.

Sólo la primera lectura, consistente en transferir el punto de vista trascendental desde el modelo sujeto-objeto del conocimiento al modelo del entendimiento intersubjetivo entre sujetos capaces de lenguaje y acción puede dar a las estructuras finales y a las ordenaciones trascendentales de las que esas estructuras serían responsables un sentido teóricamente defendible y empíricamente admisible.

[3] Pero la fragilidad del compromiso categorial entre teoría de la acción y teoría de sistemas no solamente se patentiza en las paradojas que se siguen de las coacciones constructivas que la técnica de los diagramas cruzados ejerce. Igualmente problemática es la coacción a reducir las formas de integración social, integración producida en última instancia a través del consenso, a casos de integración sistémica. Las estructuras de la subjetividad generada lingüísticamente que subyacen lo mismo a la posesión en común de una cultura que a la validez social de las normas, Parsons tiene que *reducirlas* a mecanismos tales como el intercambio y la organización, los cuales aseguran la cohesión del sistema por encima de las cabezas de los actores, a espaldas de ellos. Desde el punto de vista de la técnica de que aquí se sirve la teoría, el ejemplo más llamativo de esta reducción es la idea de relaciones de intercambio intersistémico y la introducción de medios de comunicación que regulan ese intercambio. Pues con estas dos piezas, ese arte reformulatorio que caracteriza a la teoría de sistemas penetra en el recinto mismo de la teoría de la acción comunicativa. Lo que Parsons pretende es reducir la integración que se efectúa mediante la comunicación lingüística a *mecanismos de intercambio que burlan las estructuras de la intersubjetividad lingüística, y borrar así de forma definitiva la distinción entre sistemas sociales y subsistemas.*

En las notas autobiográficas sobre el desarrollo de su obra [103], Parsons describe el problema que le impulsó a desarrollar una teoría de los medios de comunicación. El «interchange paradigm» presentado por primera vez en 1963, que describe las complejas relaciones de intercambio, mediadas por seis «mercados», entre los cuatro subsistemas sociales [104], tiene su origen en la tentativa de integrar en la teoría de la sociedad la ciencia social metodológicamente más avanzada, la ciencia económica [105]. La tarea consistía en demostrar que el sistema económico sólo constituye un sistema más entre los varios subsistemas funcionalmente especializados de la sociedad.

La teoría económica neoclásica había concebido la economía como un sistema con límites permeables que intercambia sus propios *outputs* por *inputs* procedentes del entorno del sistema; se había concentrado con preferencia en el caso del intercambio entre las economías domésticas y las empresas, y había analizado las relaciones entre capital y trabajo desde el punto de vista de un intercambio sistémico entre las magnitudes reales que son la fuerza de trabajo y los bienes de consumo, por un lado, y entre las correspondientes magnitudes monetarias que son los salarios y los gastos privados, por otro. Ahora bien, cuando lo que nos interesa no es, como a los economistas, la dinámica interna del sistema económico, sino que, como teóricos de la sociedad, cual es el caso de Parsons, nuestro interés se centra en las relaciones entre la economía y el resto de los subsistemas sociales, y lo que queremos es explicar los parámetros no-económicos del proceso económico, entonces no hay más remedio que preguntarse dos cosas. En primer lugar, hay que preguntarse por el *status* categorial que compete al dinero como medio que regula el intercambio intersistémico entre magnitudes reales tales como la fuerza de trabajo y los bienes de consumo; y en segundo lugar hay que preguntarse si también los *otros* subsistemas sociales regulan el intercambio con sus entornos a través de medios *similares*: «El problema principal ha sido el de si esos mismos principios... pueden generalizarse, allende el caso del dinero, al de otros medios» [106].

103 Parsons (1977 b), 22 ss.
104 Cfr. el apéndice a Parsons (1967 e), en Parsons (1967 a), 347 ss.
105 Parsons, Smelser (1956).
106 Parsons, «Review of H. J. Bershady», en Parsons (1977 a), 128.

Parsons estudia esta cuestión en los años sesenta. En 1963 publica su artículo sobre el concepto de poder [107]. Esta tentativa de entender el *poder* como «medio de control» (*Steuerungsmedium*) anclado en el sistema político, que exhibe analogías estructurales con el dinero, la consideró Parsons como una prueba de que el concepto de medio construido en torno al caso del dinero era susceptible de generalización. Ese mismo año aparece su trabajo sobre el concepto de *influencia* y unos años después su estudio sobre el concepto de *compromiso valorativo* (*value-commitment*) [108].

Parsons analiza los rasgos fundamentales de cuatro medios, por este orden: dinero, poder, influencia y compromiso valorativo. Cada uno de ellos queda asignado a un subsistema social: el dinero, al subsistema económico; el poder, al subsistema político; la influencia, al subsistema de la integración social; y el compromiso valorativo, al subsistema del mantenimiento de patrones estructurales. A esta *primera ronda de generalización del concepto de medio*, que, por de pronto, se limitaba a los distintos planos del sistema social, siguió una segunda ronda. Para el plano del sistema general de la acción, sistema que está compuesto por el sistema comportamental, la personalidad, la sociedad y la cultura, Parsons introdujo *otros* cuatro medios (a saber: la inteligencia, la capacidad de rendimiento, el afecto y la interpretación) [109]. Coacciones sistemáticas obligan a especificar, con el mismo grado de generalidad que el dinero, el poder, la influencia y el compromiso valorativo, otros cuatro medios distintos para cada uno de los planos que representan el sistema comportamental, la persona y la cultura. Tal especificación está todavía en curso [110].

Cuando se recorre esta senda por la que discurre la generalización del concepto de medio, desde el dinero al compromiso valorativo, desde los medios de la sociedad a los del sistema general de la acción y de ahí a los medios en los planos que representan el sistema comportamental, la persona y la cultura, puede observarse que las analogías estructurales con el medio dinero se hacen cada vez más oscuras, que las determinaciones conceptuales no solamente se tornan cada vez más abstractas, sino también más vagas, convirtiéndose al final en metafóricas. Este es sobre todo el caso de los medios que Parsons asigna a los subsistemas del sistema omnicomprensivo que es la Condición Humana (a saber: orden trascendental, significado simbólico, salud y orden empírico) [111]. Verdad es que estos rasgos especulativos podrían tener una razón bastante trivial, a saber: la de que nos encontramos ante una *work in progress.* Pero una razón ya no tan trivial sería que se está sobregeneralizando un modelo que no es capaz de servir de soporte a la construcción global. Por eso voy a replantear la pregunta que el propio Parsons se hacía a principios de los años sesenta: *Whether the same principles could be generalized beyond case of money*? (si pueden generalizarse los mismos principios allende el caso del dinero).

Me voy a limitar a lo que he llamado primera ronda de generalización. Empecemos por la cuestión siguiente: la secuencia temporal en que Parsons aborda y analiza los distintos conceptos de medios en el plano del sistema social, ¿es algo puramente accidental o se refleja en ella una problemática real? Ciertamente que la circunstancia de que la ciencia económica ya tuviera bien analizado el dinero como medio que regula la utilización óptima de recursos escasos representa una ventaja heurística de la que Parsons supo aprovecharse. Pero es esta misma ventaja la que da que pensar; demuestra que, con la forma de producción capitalista, fue la economía la primera en diferenciarse como un subsistema funcionalmente especificado. El dinero fue el primer medio que quedó institucionalizado. Cabría sospechar, pues, que el orden en que Parsons ha estudiado los medios de control refleja el orden de su aparición histórica y el grado de su implantación institucional. Entonces la creciente imprecisión de los sucesivos conceptos de medio tendría una buena justificación. Las características estructurales de un medio sólo resultan *reconocibles* a medida que quedan ancladas normativamente y posibilitan la diferenciación de un subsistema social. Con otras palabras, es la propia evolución social la que ha de cumplir las condiciones necesarias para que pueda reconocerse y estudiarse la conexión sistemática que los medios guardan entre sí. Por lo demás,

107 Parsons (1967 e).

108 T. Parsons, «On the Concept of Value Commitment», *Soc. Inquiry*, 38, 1968, 135 ss.

109 Parsons, en McKinney, Tiryakin (1970), 27 ss.; Parsons, Platt (1973), apéndice.

110 R. C. Baum, «On Societal Media dynamics», en Loubser, Baum, Effeat, Lidz, *Explorations...*, II, Nueva York, 1976, 579 ss.

111 Parsons (1978 b), 393.

esta sospecha no da ningún motivo para criticar la intrépida estrategia generalizadora de Parsons —muy al contrario, podría acusársele de no haber procedido de forma suficientemente deductiva. Pues si el dinero sólo representa uno de los sesenta y cuatro medios que han de tomarse en consideración en teoría de la sociedad, es difícil saber cuáles de los rasgos estructurales que caracterizan al medio dinero constituyen también rasgos estructurales de los medios en general [112].

Ahora bien, la creciente imprecisión de los conceptos de los medios, la secuencia en que Parsons los estudia, el carácter incompleto de su sistematización, podría tener también una causa distinta: podría deberse asimismo a que el concepto de medio sólo puede aplicarse a determinados ámbitos de acción, y ello porque la estructura de la acción *sólo* permitiría la formación de subsistemas regidos por medios *para determinadas funciones*, por ejemplo, para la función de adaptación, pero no para la función de reproducción cultural. Si esta sospecha fuera acertada, la tentativa de generalizar el caso del medio dinero a la sociedad y al sistema de la acción, e incluso al sistema de la Condición Humana, quedaría expuesta a la objeción de no ser sino una sobregeneralización. El problema no sería entonces el carácter incompleto de la sistematización de los medios, sino la propia tesis de que existe algo así como un *sistema de medios de control.* Voy a aducir algunos argumentos que abonan la tesis de la sobregeneralización.

El intercambio entre sistema y entorno y el intercambio entre las unidades funcionalmente especificadas dentro de un sistema tiene que efectuarse, lo mismo cuando se trata de los organismos que cuando se trata de las sociedades, a través de algún tipo de medio. Salta a la vista que para los sistemas de acción la comunicación lingüística constituye un tal medio, del que los lenguajes especiales como son el dinero y el poder toman prestada su estructura. Al propio tiempo, el entendimiento lingüístico es un mecanismo tan importante para la coordinación de la acción, que la teoría de la acción, en los casos en que conserva su primado metodológico, sólo puede clarificar el concepto de acción en conexión con el concepto de lenguaje.

Parsons había tomado inicialmente el concepto de lenguaje en el sentido en que lo emplea la Antropología Cultural, es decir, en el sentido de un medio que hace posible la intersubjetividad y que sirve de soporte al consenso valorativo relevante para los órdenes normativos. Utilizaba el modelo del lenguaje para explicar qué significa que los actores compartan orientaciones valorativas. La participación comunicativa en contenidos semánticos idénticos, el consenso de una comunidad de lenguaje, le servía de modelo para explicar la posesión en común de valores culturales y la obligatoriedad que un orden normativo entraña para un colectivo: «El concepto de una base compartida de orden normativo es básicamente el mismo que el de una cultura común o el de un sistema simbólico común. El prototipo de un orden de esa clase es el lenguaje» [113]. Pero cuando Parsons se vio ante la tarea de presentar medios de control cuales son el dinero y el poder como especificaciones de la comunicación lingüística, el concepto culturalista de lenguaje resultó ser insuficiente por dos razones. En primer lugar, aquí no se trataba ya de ese tipo particular de comunidad que la intersubjetividad del entendimiento ligüístico representa, sino de encontrar analogías estructurales entre el lenguaje, de un lado, y medios como el poder y el dinero, de otro. Esas analogías las encuentra Parsons en la estructura *code / message.* Y en segundo lugar, tras el giro hacia la teoría de sistemas había que abordar la cuestión, hasta ese momento preterida, del lugar sistemático de la comunicación lingüística.

En un principio el lenguaje parecía pertenecer al sistema cultural: Parsons lo entendía como el medio a través del cual se reproducen las tradiciones. Ciertamente que la institucionalización y la internalización, en tanto que mecanismos cohesivos del sistema, que anclan los patrones culturales en el sistema social y en el sistema de la personalidad habían hecho aflorar ya la cuestión de si el lenguaje no era central *para el sistema de la acción en general* y si no debía estudiarse *en el mismo* plano que el concepto de acción. La teoría de los medios de control acabó haciendo ineludible este problema. Es lo que se expresa en la

112 De esta opinión es R. C. Baum: «No se puede pasar a detallar extensivamente los componentes, sin tener antes las características de los medios de acción en general. Pues en caso contrario, como, por ejemplo, cuando se empieza con el nivel de la sociedad, que fue lo que en efecto ocurrió, existe el peligro de una especificación prematura de los detalles». R. C. BAUM, «Introduction to Generalized Media in Action», en LOUBSER, BAUM, EFFEAT, LIDZ, *Explorations...*, II, 1976, 449.

113 PARSONS (1977 e), 168.

declaración programática de V. M. Lidz: «Con frecuencia se ha hablado del lenguaje como ejemplo prototípico de los *media.* Y por supuesto, se lo ha tratado como un medio prototípico, inmediatamente después del dinero. Sin embargo, todavía no se ha hecho ningún análisis convincente de la ubicación funcional precisa que hay que asignar al lenguaje dentro del sistema de la acción. De ahí que el lenguaje se haya quedado en una especie de medio "libremente flotante", y quizá por esa razón el valor que tiene presentarlo como un medio prototípico se haya visto considerablemente mermado. Aquí vamos a proponer una ubicación funcional del lenguaje, y sostendremos además que esa ubicación funcional permite ver por qué habría que conceder al lenguaje una alta prioridad teórica como modelo para el tratamiento de los otros medios. Hablaremos del lenguaje como algo que afecta al núcleo mismo del mecanismo generalizado del sistema de la acción en su totalidad. El lenguaje está "por encima" de los medios que han sido tratados como medios especializados en la regulación de los procesos combinatorios y de intercambio de cada uno de los cuatro subsistemas primarios de la acción. Proporciona, por tanto, la base de significado común, mediante la cual los procesos generados por los *media* de los respectivos subsistemas de la acción pueden ser coordinados entre sí» [114].

Pero para afrontar esta faena caben dos estategias opuestas. Por un lado, y ésta es la opción de Víctor Lidz, el análisis del lenguaje puede ser planteado en el plano de una teoría de la acción comunicativa. Entonces cabe conectar con la Lingüística general y con la filosofía del lenguaje y también con las teorías sociológicas de la acción que estudian la interpretación y el entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción. Pero por otro lado, también cabe renunciar a esta posibilidad haciendo *inoperantes en términos de teoría de sistemas* los resultados de la teoría del lenguaje y de la teoría de la acción, esto es, limitando de antemano el uso que del mecanismo del entendimiento lingüístico puede hacerse en teoría de la sociedad a lo que pueda obtenerse desde el exclusivo punto de vista funcionalista de la formación de un sistema. De esta suerte, las características de la acción comunicativa obtenidas reconstructivamente, que describen un determinado nivel de emergencia en la evolución social,

114 V. M. Lidz, «Introduction to General Action Analysis», en Loubser, Baum, Effeat, Lidz, *Explorations*..., I, 1976, 125.

quedan sustituidas por elementos en que *simplemente se repiten* las determinaciones abstractas de los procesos generales de formación de sistemas.

Es la estrategia que sigue Luhmann con su tesis de que «los órdenes emergentes tienen que empezar constituyendo los elementos que ellos asocian (aunque para ello dependan de los resultados previos de órdenes inferiores y tengan que construir sobre ellos)... Entonces no se partiría de una analítica de la acción para añadir después puntos de vista generales de la teoría de sistemas... y construir así el sistema de la acción; se partiría de consideraciones generales relativas a procedimientos constructivos en teoría de sistemas para deducir a partir de ellas cómo los sistemas constituyen las acciones en el caso del nivel de emergencia que aquí nos interesa» [115]. En el ámbito de la escuela de Parsons, R. C. Baum ha hecho suya esta opción y ha intentado deducir primero las funciones básicas a partir de los procesos básicos de reducción y aumento de la complejidad, para caracterizar después el nivel de la comunicación lingüística con ayuda de un esquema cuatrifuncional de la producción de sentido [116]. Al poner en relación el lenguaje, a través del esquema cuatrifuncional, con los procesos generales de formación de un sistema *saltando por encima* de las estructuras de la comunicación lingüística, que nos resultan accesibles *desde dentro,* Baum está tomando en el plano analítico una predecisión asaz problemática. Como la comunicación lingüística, y, por tanto, el entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción, *sólo son considerados bajo el aspecto de control,* los teóricos de sistemas parten del supuesto de que el lenguaje puede diferenciarse en *cualesquiera* medios de control. Ni siquiera toman consideración la *posibilidad* de que la estructura del lenguaje pudiera imponer restricciones a ese proceso.

Frente a todo ello voy a tratar de demostrar que únicamente los ámbitos funcionales de la reproducción material pueden diferenciarse del mundo de la vida a través de tales medios de control sistémico. Las estructuras simbólicas del mundo de la vida sólo pueden reproducirse a través del medio básico que representa la acción orientada al entendimiento; los sistemas de ac-

115 N. Luhmann, «Handlungstheorie und Systemtheorie», *KZSS,* 30, 1978, 211-227.
116 Baum (1976 b), 553 ss.

ción, al depender de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización, permanecen ligados a las estructuras del mundo de la vida y de la acción comunicativa.

En primer lugar voy a refrescar el concepto de medio de control sistémico, que introduje más arriba *a*), mostraré después cómo Parsons aplica ese concepto al caso del dinero *b*) y con qué dificultades choca al intentar transferir el concepto de medio a las relaciones de poder *c*) y en general a otros ámbitos de acción del sistema social *d*). Estas consideraciones vuelven a conducirnos a la distinción, que ya apuntamos, entre formas generalizadas de comunicación y medios de control sistémico *e*).

a) El medio dinero sustituye a la comunicación lingüística en determinadas situaciones y en determinados aspectos; esta sustitución reduce lo mismo las expensas en interpretación que el riesgo de que el entendimiento fracase. Para identificar con más exactitud en qué consiste esa operación sustitutoria voy a comparar el caso modélico de una interacción regida por medios con un caso de acción comunicativa.

Un mandato se presenta normalmente en la secuencia de una práctica cotidiana (no siempre explícitamente lingüística, pero) comunicativa. La unidad elemental comprende, además de la emisión de *ego,* una toma de postura por parte de *alter*. Bajo el aspecto comunicativo la interacción de ambos puede describirse como un proceso de entendimiento; en relación con el problema de interacción que tienen que resolver, el entendimiento sirve a la coordinación de las acciones teleológicas de ambos actores. Al hacer *ego* un mandato a *alter* y aceptar *alter* el mandato de *ego,* ambos se entienden sobre algo en el mundo coordinando a través de ello sus acciones. Su comunicación sirve simultáneamente a la información y a la coordinación de la acción. Esta coordinación se logra siempre que *alter* responde con un «sí», esto es, toma una postura afirmativa frente a la pretensión de validez que *ego* plantea con su emisión. Parsons ha llamado la atención sobre la doble contingencia de las decisiones de los actores. En la acción comunicativa esta doble contingencia se produce porque los participantes en la interacción pueden, lo mismo plantear (y abstenerse de hacerlo) que aceptar (y rechazar) pretensiones de validez que son en principio susceptibles de crítica; el participante en la interacción toma sus decisiones sabiendo que los demás pueden hacer lo mismo. La *doble contingencia del entendimiento*

radica en la labor interpretativa en que han de empeñarse los actores para llegar a una definición común de la situación cuando no se orientan egocéntricamente hacia el propio éxito, sino hacia el entendimiento, y tratan de alcanzar sus propios fines mediante un acuerdo comunicativo. En este contexto conviene asimismo recordar que las acciones sólo pueden coordinarse a través de la formación de un consenso lingüístico si la práctica comunicativa cotidiana está inserta en el contexto de un mundo de la vida, determinado por tradiciones culturales, órdenes institucionales y competencias individuales. La labor interpretativa se nutre de estos recursos del mundo de la vida.

Pues bien: la necesidad de entenderse y el riesgo de disentimiento aumentan por unidad de acción a medida que los agentes comunicativos ya no pueden recurrir al anticipo de consenso que ese mundo de la vida entraña. Cuanto más dependen de sus *propias* aportaciones interpretativas, tanto más se desata el potencial de racionalidad del entendimiento lingüístico, potencial que se expresa en que el acuerdo alcanzado comunicativamente (y el disentimiento comunicativamente regulado) dependen del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica.

El potencial de racionalidad del entendimiento lingüístico tiene por fuerza que actualizarse a medida que el contexto aproblemáticamente compartido del mundo de la vida en que la acción comunicativa está inserta, pierde su carácter cuasi-natural e irreflexivo. Mas con ello aumentan la necesidad de entenderse, las expensas en interpretación y el riesgo de disentimiento. Estas exigencias y peligros pueden reducirse por vía de medios que sustituyan al lenguaje como medio de información y sobre todo como mecanismo de coordinación en contextos bien circunscritos: «En vez de tener que negociar un consenso *ad idem* en las dimensiones de cada uno de los cuatro elementos de la acción [...] los hombres se fían de símbolos que "prometen" la experiencia de sentido como probabilidad estadística sobre un gran número de actos. Se ven libres de los esfuerzos de negociar asuntos básicos en cada momento» [117]. Los medios sirven aquí no solamente al ahorro de información y tiempo, y a la consiguiente reducción del gasto en interpretación, sino también a la eliminación del riesgo de que se quiebren las secuencias de acción. Me-

117 Baum (1976 c), 580.

dios como el dinero y el poder pueden ahorrar en buena parte los costos que entraña el disentimiento, porque desligan la coordinación de la acción de la formación lingüística de un consenso, neutralizándola frente a la alternativa acuerdo/falta de entendimiento.

En este aspecto los medios de control no pueden entenderse como una especificación funcional del lenguaje; sino que más bien sustituyen al lenguaje en funciones especiales. Sin embargo, en otros aspectos el lenguaje sirve, en efecto, de modelo a los medios. Algunas características del lenguaje, como son, por ejemplo, la materialización simbólica de contenidos semánticos, la estructura de pretensión y desempeño de esa pretensión, es algo que los medios de control imitan; otras características, como es, sobre todo, la estructura racional interna de un entendimiento que acaba en el reconocimiento de pretensiones de validez susceptibles de crítica y que queda inserto en el contexto de un mundo de la vida, no están reproducidas. El cambio de la coordinación de la acción desde el lenguaje a los medios de control sistémico implica una desconexión de la interacción respecto de los contextos en que está inserta en el mundo de la vida.

Luhmann habla en este sentido de una *tecnificación del mundo de la vida*; con ello quiere decir que «los procesos de elaboración de sentido que son la vivencia y la acción, quedan eximidos de tener que recoger, formular y explicitar comunicativamente todas las referencias de sentido que quedan implícitas (en el contexto que el mundo de la vida representa para la acción orientada al entendimiento, podemos nosotros añadir)» [118]. Las interacciones regidas por medios pueden formar en el espacio y en el tiempo redes cada vez más complejas, sin que tales concatenaciones comunicativas se puedan mantener presentes en conjunto ni sean atribuibles a la responsabilidad de nadie, ni siquiera en forma de un saber cultural colectivamente compartido. Si la capacidad de responder de las propias acciones significa que uno puede orientar su acción por pretensiones de validez susceptibles de crítica, entonces una coordinación de la acción descolgada de todo consenso alcanzado comunicativamente ya no necesita de participantes capaces de responder de sus actos en el sentido indicado. Esta es una cara del asunto. La otra es que esta exoneración de la interacción respecto de la necesidad de tomar posturas

118 LUHMANN (1975 e), 71 (el añadido es mío).

de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica que los propios actores plantean suponiéndose los unos a los otros capaces de plantearlas y de responder de ellas, amplía también los grados de libertad de la acción orientada al éxito: «La codificación y simbolización descargan la conciencia y aumentan con ello la capacidad de orientarse en función de contingencias» [119]. Este es el aspecto que Max Weber tiene a la vista cuando entiende la aparición de la economía capitalista y de la administración estatal moderna, es decir, de subsistemas que, según Parsons, sólo pudieron diferenciarse a través de los medios dinero y poder, como una institucionalización de la acción racional con arreglo a fines.

En lo que sigue, y manteniéndome por de pronto en el *plano de la teoría de la acción,* voy a examinar la cuestión de la estructura que un medio de control ha de tener para que el cambio desde la acción comunicativa a la interacción regida por medios pueda tecnificar el mundo de la vida en el sentido de una disminución de las expensas y riesgos que comportan los procesos lingüísticos de formación de consenso, y de un simultáneo aumento de las oportunidades de acción racional con arreglo a fines.

b) Parsons desarrolla su concepto de medio analizando el caso del medio dinero. Destaca cuatro grupos de características.

Características estructurales.—El dinero tiene las propiedades de un código con cuya ayuda pueden transmitirse informaciones de un emisor a un receptor. El medio dinero permite la generalización y transmisión de expresiones simbólicas que llevan inscrita una estructura de preferencias. Pueden informar al receptor sobre una oferta y motivarle a la aceptación de esa oferta. Pero como la aceptación no puede basarse en la toma de una postura afirmativa frente a una pretensión de validez susceptible de crítica, sino que ha de discurrir conforme a un automatismo *independiente de los procesos de formación de consenso,* el código sólo vale

— para una clase bien delimitable de situaciones estándar,
— las cuales están definidas por constelaciones unívocas de intereses en los siguientes términos:

119 LUHMANN (1975 e), 72.

— las orientaciones de acción de los participantes están fijadas por un valor generalizado;
— *alter* puede optar, básicamente, entre dos posturas alternativas;
— *ego* puede controlar esas posturas por medio de ofertas, y
— los actores sólo se orientan por las consecuencias de las acciones, es decir, tienen la libertad de hacer depender sus decisiones exclusivamente del cálculo del éxito de la acción.

En el caso modélico del dinero, la *situación estándar* viene definida por el proceso de intercambio de bienes. Los que intervienen en el intercambio persiguen *intereses económicos*, tratando de optimizar, al utilizar recursos escasos para fines alternativos, la relación coste/beneficio. El valor *generalizado* es aquí la utilidad, significando «generalizado» que ese valor compromete por igual en todas partes y en todo momento a todos los actores que intervienen en el tráfico económico. El código dinero *esquematiza* tomas de posturas posibles de alter en los siguientes términos: éste puede, o bien aceptar, o bien rehusar la oferta de intercambio que le hace *ego* y con ello adquirir algo o renunciar a esa adquisición. Bajo estas condiciones los participantes en el intercambio pueden condicionar por medio de ofertas sus *posturas recíprocas* sin necesidad de suponer la disponibilidad del prójimo a la cooperación, que es lo que se da por supuesto en la acción comunicativa. De los actores se espera más bien que adopten una actitud objetivante frente a la situación de acción y una orientación racional en función de las consecuencias de la acción. La *rentabilidad* constituye el criterio conforme al que puede calcularse el éxito.

Mediante este paso a interacciones regidas por medios los actores ganan nuevos grados de libertad [120].

---

120 Parsons especifica estos grados de libertad de la elección racional en cuatro aspectos: «A cambio de su falta de utilidad directa el dinero proporciona al que lo recibe cuatro importantes grados de libertad en su participación en el sistema global de intercambios. 1) Es libre para gastar su dinero en cualquier mercancía o combinación de mercancías disponibles en el mercado, si puede permitírselo. 2) Puede elegir entre fuentes alternativas de suministro de las mercancías deseadas. 3) Para comprar puede elegir el momento que estime oportuno y 4) es libre para considerar los términos que, en virtud de esa libertad de tiempo y fuente, puede aceptar o rechazar o tratar de influenciar en un caso concreto. Por el

Características cualitativas.—Pero el medio no podría cumplir sus dos funciones tan sólo sobre la base de un código apropiado. El medio mismo tiene que tener determinadas propiedades; tiene que ser tal, que

— pueda medirse,
— pueda enajenarse en cantidades cualesquiera y
— pueda acumularse.

Estas condiciones se siguen trivialmente de la exigencia de que en una interacción regida por medios, *ego* tiene que ser capaz de influir de *forma racional con arreglo a fines* sobre las decisiones de *alter*, y de que el medio representa la única forma lícita de ejercer influencia y, a la vez, la medida del éxito de esa influencia. Parsons elige la formulación de que el medio es a un tiempo «*measure and store of value*». Mientras que una emisión lingüística sólo puede tener un valor informativo mensurable en relación con el estado de información del emisor, estado que depende del contexto, los medios tienen que encarnar cantidades mensurables de valor a las que puedan referirse como a una magnitud objetiva todos los participantes con independencia de los contextos particulares. Y mientras que del contenido semántico de una emisión lingüística no se puede adueñar con exclusividad ningún actor *individual* (a no ser que tal exclusividad se establezca imponiendo barreras especiales a la comunicación), los medios de control tienen que encarnar cantidades de valor que puedan adquirirse *en exclusiva* en cantidades variables, que puedan pasar de una mano a otra, en una palabra: que puedan *circular*. Finalmente, las cantidades de valor que los medios encarnan tienen que poder ser *depositadas* en bancos, permitir la creación de créditos y poder ser *invertidas* según el modelo de empresario, propuesto por Schumpeter, una propiedad de la que carece asimismo el lenguaje. En un sistema económico monetarizado se dan básicamente cuatro opciones en relación con el dinero que uno

---

contrario, en el caso de trueque el negociador queda ligado a lo que la persona que tiene enfrente quiere o desea en relación con lo que él tiene o quiere conseguir en un momento particular. Pero el reverso de esa ganancia de grados de libertad es, por supuesto, el riesgo implicado en las probabilidades de aceptación del dinero por parte de otros y en las probabilidades de la estabilidad de su valor» (PARSONS, 1967 e, 307).

posee: se lo puede atesorar o se lo puede gastar, se lo puede ahorrar o se lo puede invertir.

Estructura «pretensión de validez/desempeño de la pretensión».—El fenómeno del «*banking*» nos conduce a otro aspecto. El dinero no es ni una mercancía, ni un factor de producción; simboliza cantidades de valor, pero como medio no tiene ningún valor inmanente. En este sentido no se distingue del medio que es el lenguaje. En las emisiones comunicativas expresamos un saber, pero las expresiones simbólicas no son este saber. Ahora bien, el medio dinero no solamente ha de sustituir al lenguaje como portador de información, sino también y sobre todo en su función de coordinar la acción. En la acción comunicativa esta función se ejerce al plantear *ego* con su emisión una pretensión de validez susceptible de crítica y motivar a *alter* a aceptar esa pretensión. Para esta tarea ego no dispone de otros recursos que las *razones* con las que, llegado el caso, trata de desempeñar esa pretensión de validez para mover a alter a adoptar frente a ella una postura de afirmación. En el límite típico-ideal, la acción comunicativa debe su capacidad de coordinar la acción a pretensiones de validez susceptibles de crítica que pueden desempeñarse mediante razones y que, en cuanto son reconocidas intersubjetivamente, tienen como resultado un consenso. El *valor real* del entendimiento consiste, pues, en un acuerdo alcanzado comunicativamente, que se mide por pretensiones de validez y que viene respaldado por razones potenciales (razones que pueden aducirse llegado el caso).

El medio dinero reproduce esta estructura de pretensiones de validez y desempeño de esas pretensiones. Las pretensiones nominales que vienen fijadas por medio del código y que se ponen en circulación en valores de cambio son convertibles en valores reales de uso; vienen respaldadas por reservas de tipo especial: oro, derechos de giro en el banco mundial, etc. Mas no deben ignorarse las diferencias. En el caso del lenguaje, los valores reales o «*intrinsic satisfiers*» son *razones,* las cuales, en virtud de relaciones internas, desarrollan una fuerza *motivante de carácter racional*; en el caso del dinero, los valores reales son elementos físicos de la situación de acción o «cosas reales», que en relación con las oportunidades de satisfacción de las necesidades poseen una fuerza motivadora de *carácter empírico.* Además, el lenguaje es un medio que no necesita de más refrendo, puesto que quien actúa comunicativamente se está moviendo «ya siempre»

en su seno y carece de alternativa a él, mientras que el dinero representa un medio que no despierta una suficiente «confianza sistémica» en virtud de su mero funcionamiento, sino que necesita de un *anclaje institucional.* Este tiene lugar a través de las instituciones de derecho privado que son la propiedad y el contrato. Este punto es de gran importancia. De nuestra lengua materna no podemos desconfiar (a no ser en casos límites como el de la experiencia mística o el de la innovación creadora de lenguaje). Pues a través del medio que es la formación lingüística del consenso discurren, lo mismo la tradición cultural y la socialización que la integración social, y, por tanto, la acción comunicativa permanece siempre inserta en los contextos del mundo de la vida. En cambio, el medio dinero funciona de modo que la interacción queda desligada de los contextos del mundo de la vida. Y esta desconexión es la que hace precisa una *reconexión* formal del medio *con el mundo de la vida.* Esa reconexión adopta la forma de una normación de derecho privado de las relaciones de intercambio, a través de la propiedad y del contrato.

No vamos a entrar con más detalle en el *efecto generador de estructuras sistémicas* que, como hemos indicado más arriba, puede tener el medio dinero bajo determinadas condiciones evolutivas. No es casual que la emergencia del sistema económico capitalista haya sido el gran evento histórico que ha dado también lugar a toda esta discusión sobre teoría de los medios. Indicadores importantes de que ha logrado formarse y diferenciarse un subsistema son, en efecto, por un lado,

- — las oscilaciones, en términos de crisis, en la relación cuantitativa entre los valores encarnados por el medio y los valores reales que representan (es decir, la dinámica de inflación y deflación);
- — y, por otro, el escalonamiento reflexivo o autopotenciación del medio, que hace posible, por ejemplo, los mercados de capital.

Pero en nuestro contexto es más importante otro aspecto. Un subsistema social como es la economía sólo puede diferenciarse a través del medio dinero si surgen mercados y formas de organización que pongan bajo control monetario no solamente el tráfico interno al sistema, sino sobre todo el tráfico con los entornos relevantes. Las relaciones de intercambio con las econo-

mías domésticas y con el sistema administrativo quedan monetarizadas, como lo demuestran las innovaciones evolutivas que representan el trabajo asalariado y el Estado fiscal. Sin embargo, esta regulación monetaria de las relaciones exteriores no exige necesariamente una relación *doble*, en el sentido de un intercambio de pares de factores y productos, que discurra a través de medios diversos. Si el poder representa un medio como el dinero, las relaciones entre economía y Estado pueden ciertamente concebirse, de conformidad con el modelo parsonsiano, como un *doble* intercambio. Pero para la relación entre la economía y la esfera doméstica no está dicho en modo alguno que la fuerza de trabajo que se intercambia por el salario penetre en el sistema económico a través de un medio no-monetario como es el «compromiso valorativo». Precisamente el punto de arranque de toda la crítica al capitalismo lo constituyó la cuestión de si el cambio desde la organización normativa de las relaciones de trabajo preburguesas a una organización del trabajo a través del medio dinero, de si la *monetarización*, pues, *de la fuerza de trabajo*, no representa un ataque a los ámbitos de interacción que no están integrados a través de medios y que tampoco pueden ser desconectados sin dolor, es decir, sin que se produzcan patologías sociales, de las estructuras de la acción orientada al entendimiento.

Para la formación de un subsistema regido por medios parece que basta con que surjan límites a través de los cuales se establezca un intercambio simple, regido a través de un *solo* medio, con *todos* los entornos. Con ello se provocan también cambios en los ámbitos de interacción que constituyen entornos para los subsistemas regidos por medios: el medio extraño desarrolla en cierto modo, como demuestra el caso de la monetarización de la fuerza de trabajo, un efecto de apropiación. Parsons es de la opinión de que los entornos reaccionan a este desafío transformándose ellos mismos en subsistemas regidos por medios, con lo cual el intercambio queda elevado, también por parte de ellos, al plano de los medios. Contra esa opinión voy a tratar de mostrar que en los ámbitos de la vida que cumplen sobre todo funciones de reproducción cultural, de integración social y de socialización, el entendimiento puede ciertamente, en tanto que mecanismo coordinador de la acción, ser ampliado en forma de tecnologías de la comunicación, puede quedar mediado organizativamente y puede ser *racionalizado*, pero no puede ser sustituido por medios, y, por tanto, no puede ser *tecnificado*.

c) Parsons transfiere al concepto de poder el concepto de medio que desarrolla sirviéndose del modelo del dinero. Por una parte, voy a señalar las analogías estructurales que se dan entre el dinero y el poder y que justifican esa generalización, y, por otra, voy a servirme de las innegables diferencias que existen entre ambos para averiguar qué propiedades de los medios resultan favorables a su institucionalización. Los otros dos medios que Parsons introduce en el plano del sistema social, la «influencia» y el «compromiso valorativo», pueden servirnos después de test para validar los resultados obtenidos de esa comparación.

Considerado como medio de control, el poder representa la materialización simbólica de masas de valor, sin tener él mismo un valor intrínseco. El poder no consiste ni en realizaciones efectivas ni tampoco en la aplicación de la violencia física. También el poder refleja la estructura de pretensión de validez y desempeño de la pretensión de validez. Las pretensiones nominales fijadas por medio del código a que se preste obediencia a las decisiones vinculantes pueden desempeñarse (*eingelöst werden*) en valores reales y vienen respaldadas por reservas de tipo especial. Al «valor de cambio» poder corresponden como «valor de uso», si seguimos a Parsons, la realización de fines colectivos; el respaldo lo constituye aquí la posesión de medios de sanción que pueden utilizarse, o bien para amenazar con sanciones, o bien para hacer uso de una violencia directa [121].

El código poder podemos caracterizarlo, al igual que el código dinero, por una serie de *notas estructurales*. El código vale para la situación estándar del seguimiento de imperativos. De forma más clara que en el caso de la interacción entre quienes participan en un intercambio económico, aquí se supone que *alter* y *ego*, el que ostenta el poder y el sometido al poder, pertenecen al mismo colectivo. Ya que los intereses del poder vienen definidos por la necesidad de movilizar el potencial necesario para la consecución de fines *colectivamente* deseados. El valor generalizado es aquí la eficacia en la realización de esos fines, lo mismo que en el caso del dinero lo era la utilidad. El código poder esquematiza binariamente las posturas posibles de *alter*: *alter* puede plegarse a las exigencias de *ego* o puede resistirse a ellas. Con la sanción que *ego* pone en perspectiva para *alter*

121 T. PARSONS, «Some Reflections on the Place of Force in Social Process», en PARSONS (1967 a), 264 ss.

en caso de no cumplimiento del mandato, el código lleva inscrita una preferencia por la obediencia. Bajo estas condiciones, quien ostenta el poder puede condicionar las posturas de los sometidos al poder sin necesidad de recurrir a la disponibilidad de éstos a la cooperación. Por ambas partes se espera una actitud objetivante frente a la situación de acción y una orientación en vista de las consecuencias posibles de la acción. Para quien ostenta el poder está previsto un criterio análogo al de rentabilidad con que poder calcular el éxito de sus decisiones. Parsons vacila entre la *sovereignity* y el *success*; el primero es más bien un criterio para los casos de lucha por el poder, esto es, de adquisición y conservación del poder, el segundo un criterio para los casos de empleo del poder.

Mas sea cual fuere aquí el criterio de racionalidad, el medio poder no sólo asegura un cierto automatismo en la prosecución de las interacciones, sino que también proporciona a quienes ostentan el poder (y a los que compiten por el poder) nuevos grados de libertad en lo que atañe a elección racional. Sin embargo, las pretensiones fijadas en el código y materializadas en el medio, a que se preste obediencia a las decisiones vinculantes constituyen una *masa* de valor que no puede manipularse *en la misma medida* que los valores de cambio. Esto se patentiza ya en el hecho de que el poder no dispone de un sistema de signos equivalente al dinero. Hay una diversidad discontinua de símbolos del poder que van desde los uniformes y los emblemas de la organización política hasta los sellos oficiales y la firma de los que tienen competencia para firmar, pero nada que desde un punto de vista sintáctico pudiera compararse con los precios. Esto lleva anejo el problema de la mensurabilidad. No es posible una cuantificación del poder; y tampoco es sencilla una atribución no-numérica de unidades de medida a magnitudes políticas. A falta de medidas de poder más exactas, puede recurrirse a la ordenación jerárquica de las competencias formales de decisión y, en general, a las jerarquías de *status*. Pero como es sabido por la experiencia cotidiana y por estudios empíricos, estos indicadores resultan a menudo ambiguos.

También el poder es una magnitud que puede enajenarse, pero que no puede circular *tan sin restricciones* como el dinero. Es obvio que el poder sólo puede adoptar la forma de un medio porque, y en la medida en que, no queda atado a determinados poseedores de poder y a contextos particulares; pese a lo cual,

lleva siempre en su seno la tendencia a vincularse simbióticamente a la persona del poderoso y al contexto del ejercicio del poder de forma mucho más fuerte que el dinero a la persona del rico y a su negocio. Las ventajas de que goza el jefe del ejecutivo en las campañas electorales pueden ilustrar este hecho. Finalmente, el poder tampoco puede depositarse con la misma confianza con que se deposita dinero en los bancos. Ciertamente que existen analogías; por ejemplo, el encargo que los electores hacen a la dirección de un partido de asumir el gobierno durante un determinado período de mandato puede interpretarse como un procedimiento institucionalizado de depositar poder. Pero a un potencial de poder depositado de esta guisa parece serle inherente la tendencia a degenerar, y no sólo en la forma en que degenera el valor de un capital no invertido con el que no se trabaja.

El gobierno no solamente ha de rentabilizar el depósito de poder que se le ha confiado, sino que tiene que mantenerlo fresco actualizándolo de cuando en cuando y sometiéndolo a confrontaciones, tiene que someterlo a prueba para demostrar que su poder es tal poder. Los éxitos en política exterior con vistas a su utilización en el interior son un buen ejemplo de esta utilización demostrativa del poder, que es necesaria porque quien tiene el poder no puede estar tan seguro como el titular de una cuenta bancaria de poder disponer de su depósito.

Las diferencias existentes entre el dinero y el poder en las propiedades de mensurabilidad, capacidad de circulación y depositabilidad no son tan grandes que impidan por entero aplicar al poder el concepto de medio. Pero sí que está justificada la afirmación comparativa de que el poder no puede calcularse tan bien como el dinero.

También existen diferencias en punto a los *efectos sistémicos* del poder. En el ámbito del poder los fenómenos que la economía nos describe relativos a la dinámica del medio dinero no están acuñados con claridad suficiente como para poder ser estudiados, con ayuda de regularidades empíricas, como inflaciones y deflaciones del poder. Además, el escalonamiento reflexivo o autopotenciación del medio lleva en esos dos ámbitos a consecuencias opuestas. Mientras que la financiación de dinero, esto es, la concesión de créditos, es un mecanismo que, por lo regular, aumenta la complejidad interna del sistema económico, la autopotenciación del poder es un mecanismo que genera contrapoder

y que, por lo general, causa una desdiferenciación del sistema de poder [122].

La comparación de estos dos medios arroja, pues, una serie de diferencias que convidan a preguntarnos si pueden ser explicadas suponiendo que el medio poder no está todavía suficientemente institucionalizado, aunque podría estarlo mejor de producirse condiciones de partida más favorables, o si no será que la relación de poder entraña ella misma barreras estructurales que impiden una institucionalización *de mayor alcance.* En este sentido conviene comparar el *anclaje normativo de ambos medios* en el mundo de la vida.

El dinero queda institucionalizado mediante instituciones de derecho privado como son la propiedad y el contrato, el poder a través de la organización de derecho público de los cargos. Llaman la atención dos diferencias. La primera *a)* la ha tratado Parsons bajo la rúbrica de aspecto jerárquico de la organización de los cargos. La segunda *b)* atañe al aspecto legitimatorio.

ad a) El derecho a poseer dinero implica el acceso a mercados en que puedan hacerse transacciones; el derecho a ejercer el poder implica, por lo regular, el ocupar un puesto en el marco de una organización en que las relaciones de poder están jerárquicamente organizadas. A diferencia del dinero, el poder sólo puede resultar duradero y utilizarse para realizar fines de un colectivo a través de organizaciones. A diferencia de los derechos de propiedad, el poder de mando necesita de una organización que canalice a través de puestos y programas el flujo de decisiones vinculantes [123].

El que el poder sólo puede *ejercerse* de forma socialmente relevante como *poder organizado* es una circunstancia que ilumina los distintos derroteros evolutivos seguidos por los medios dinero y poder. El dinero era ya un medio circulante aun en condiciones primitivas, es decir, mucho antes de que tuviera el efecto de generar un sistema. En cambio, el poder, antes de diferenciarse bajo las condiciones modernas de la dominación legal y de la administración racional convirtiéndose en un medio limitadamente circulante, aparece en forma de autoridad, de una

[122] N. LUHMANN, «Zur Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien», en *ZfS,* 1974, 236 ss.; ID. (1975 e), 112 ss.

[123] PARSONS (1967 e), 318; LUHMANN (1975 e), 98.

dignitas o carisma ligado a ciertas posiciones. A diferencia del dinero, el poder no es *a nativitate* un medio circulante.

ad b) Con esto paso a la diferencia más importante. El poder no sólo necesita, como el dinero, de un respaldo (en forma de oro en el caso del dinero y de medios de coerción en el caso del poder); no solamente necesita, como el dinero, quedar jurídicamente normado (en forma de derechos de propiedad en el caso del dinero y de posesión de la titularidad de un cargo en el caso del poder); el poder necesita de una *ulterior* base de confianza, a saber: de *legitimación.* Esto es algo que carece de analogía estructural en el caso del dinero. Bien es verdad que el orden del derecho privado tiene en la administración de justicia y en la aplicación de las penas una garantía de orden superior contra los conflictos. Pero lo mismo vale también para el caso del derecho público. Y, sin embargo, en cuanto los conflictos sobre determinadas relaciones de propiedad se convierten en un conflicto acerca de los fundamentos que la ordenación de la propiedad tiene en el derecho privado, lo que queda puesto en cuestión es la legitimidad del orden jurídico como componente del orden *político.* Naturalmente que Parsons tiene en cuenta el hecho de que el poder ha menester de legitimación; el intercambio intersistémico prevé que el sistema político obtenga del sistema encargado del mantenimiento de patrones culturales legitimaciones a fuer de factor de producción. Pero por el momento me estoy moviendo en el plano analítico de una comparación de los medios; en concreto, de una comparación entre la institucionalización del dinero y la institucionalización del poder.

Y aquí Parsons pasa por alto la asimetría consistente en que la confianza en el sistema de poder tiene que ser asegurada *a un nivel más alto* que la confianza en el sistema del dinero. Las instituciones del derecho privado burgués tienen el cometido de asegurar el funcionamiento del tráfico monetario regulado a través de mercados, de la misma manera que la organización de los cargos tiene el cometido de asegurar el ejercicio del poder. Pero este ejercicio exige, aparte de eso, un anticipo de confianza que no solamente significa *compliance,* es decir, la observancia fáctica de las leyes, sino *obligation,* un sentimiento de vinculación basado en el reconocimiento de pretensiones normativas de validez. En *esta asimetría* se han basado desde siempre las objeciones socialistas contra el poder de organización de que gozan los po-

seedores de capital, asegurado solamente en términos de derecho privado.

La explicación de esta asimetría nos conduce a la cuestión de cuáles son las condiciones que definen la posibilidad de institucionalización de los medios. El por qué el poder necesita legitimación y requiere, por consiguiente, un *anclaje normativo más exigente* que el dinero, puede entenderse si tenemos en cuenta *las situaciones estándar que subyacen* a ambos casos. Mientras que la relación de intercambio no redunda estructuralmente en detrimento de ninguno de los implicados en lo que hace a sus respectivos cálculos de utilidades y el proceso de intercambio, como suele decirse, revierte en interés de ambas partes, el sometido a los mandatos se encuentra estructuralmente desfavorecido frente a quien ostenta el poder. Pues éste se apoya en la posibilidad de infligir daño al desobediente: llegado el caso puede hacer uso de alternativas que al sometido al poder le pueden resultar más gravosas que el cumplimiento del mandato. La *desventaja* que la propia situación estándar supone para una de las partes y que queda recogida en el código poder puede, ciertamente, ser compensada mediante referencia a los fines deseados colectivamente. Ahora bien: como el que ostenta el poder puede hacer uso de su facultad de definición y decidir qué fines han de considerarse colectivos, esa desventaja estructural sólo podrá quedar compensada si los sometidos al poder pueden enjuiciar desde un punto de vista normativo esos fines, y pueden refrendarlos o rechazarlos; tienen que poder poner en tela de juicio que los fines perseguidos sean colectivamente deseados o, como solemos decir, sean de interés general. *Sólo la referencia a fines colectivos susceptibles de legitimación crea en la relación de poder el equilibrio con que la relación típico-ideal de intercambio cuenta ya de antemano.* Pero mientras que en el caso del proceso de intercambio el enjuiciamiento de intereses no necesita de ningún entendimiento entre los que participan en ese proceso, la cuestión de qué es o qué no es de interés *general* exige un consenso entre los miembros de un colectivo, lo mismo si ese consenso normativo viene asegurado de antemano por la tradición que si ha de empezar obteniéndose mediante procesos de entendimiento. En ambos casos salta a la vista la *vinculación a la formación lingüística de un consenso,* consenso que únicamente puede tener por respaldo razones potenciales. Con lo que es evidente que, incluso cuando funciona como medio, el poder conserva todavía algo del

poder de mando o autoridad que, dicho en términos de la teoría de los actos de habla, tiene que ver más con las exigencias normadas que con los simples imperativos. Tal vinculación hace que el poder resulte menos idóneo que el dinero para el papel de un medio de control, cuyo cometido es el de exonerar de las expensas y riesgos que entraña la formación lingüística del consenso, y ello porque el dinero no necesita de legitimación alguna.

Los resultados de esta comparación entre los medios pueden resumirse en tres tesis:

i. Las cantidades de valor materializadas simbólicamente que se ponen en circulación en valores de cambio o en decisiones vinculantes vienen respaldadas por reservas de oro o de medios de coerción y pueden hacerse efectivas, bien sea en forma de valores de uso, o bien en forma de una realización de fines colectivos. Tanto las reservas que sirven de respaldo como los valores reales son tales, que pueden ejercer una fuerza motivadora de tipo empírico y *sustituir* a una motivación racional basada en argumentos y razones.

ii. El dinero y el poder son magnitudes manipulables frente a las que los actores pueden adoptar una actitud objetivante orientada directamente al éxito. El dinero y el poder pueden ser objeto de cálculos y están cortados a la medida de la acción racional con arreglo a fines. Para lo cual ha de ser posible movilizar, concentrar y, llegado el caso, poner a buen recaudo las reservas (oro o armas) que sirven de respaldo. Son también condiciones necesarias la mensurabilidad, la capacidad de circulación y la depositabilidad de los valores materializados en los medios. En este último aspecto se dan, de todos modos, diferencias graduales: el poder no puede medirse tan bien, no puede enajenarse con tanta flexibilidad y no puede depositarse con la misma seguridad que el dinero.

iii. A mi juicio, estas diferencias tienen su explicación en que el medio dinero puede, ciertamente, ser reconectado, mediante institucionalización jurídica, con las estructuras comunicativas del mundo de la vida, pero a diferencia de lo que ocurre con el medio poder, el cual necesita de legitimación, no se lo puede hacer *depender* a su vez de procesos lingüísticos de formación de un consenso.

d) De esta comparación de las propiedades de los medios pueden deducirse condiciones para una institucionalización ópti-

ma de éstos: los valores reales y las reservas que sirven de respaldo deben ser tales que ejerzan una fuerza motivadora de tipo empírico. Tiene que ser posible el control físico de tales reservas. Los medios tienen que poder ser medidos, enajenados y depositados. El anclaje normativo de los medios no debe dar lugar a *nuevas* expensas en comunicación, no debe causar *ulteriores* riesgos de disentimiento. Si se parte de estos criterios puede constatarse que la generalización del concepto de medio choca ya con límites incluso en el plano del sistema social. Naturalmente que pueden buscarse *nombres* para más y más medios; pero esos nombres no son de entrada sino simples postulados cuya fecundidad habría que demostrar. En Economía el concepto de medio aplicado al dinero ha resistido airoso la prueba de la empiria, al menos en principio; en ciencia política se han hecho intentos de utilizar el concepto de medio aplicado al poder en la investigación de procesos electorales y en la comparación internacional de sistemas. Tentativas similares en relación con otros medios parecen haberse encasquillado en los inicios de una definición operacional [124].

La primera piedra de toque de la capacidad de generalización del concepto de medio la constituyen los sistemas sociales especializados funcionalmente en la reproducción simbólica del mundo de la vida, es decir, la «societal community», que cumple tareas de integración social, y el «*pattern maintenance system*», que cumple tareas de reproducción cultural y de socialización. La comparación que hemos efectuado entre los medios dinero y poder nos pone en condiciones de demostrar, por vía de una crítica inmanente, que los medios de control postulados para estos dos ámbitos de acción no pueden cumplir, ni siquiera en el plano del análisis conceptual, las condiciones necesarias para la institucionalización. Para ello voy a basarme en las características que Parsons da de la «influencia» *(influence)* y del «compromiso valorativo» *(value-commitment)*, que resumo en el esquema adjunto (Fig. 37).

124 Sobre la tentativa de introducir el concepto de compromiso valorativo, en tanto que medio, en la investigación sobre educación, cfr. St. Jensen, J. Naumann, «Commitments: Medienkomponente einer Kulturtheorie?», *ZfS*, 9, 1980, 79 ss. En este interesante trabajo queda claro que el concepto de compromiso valorativo en la medida en que se lo recorta al talle de los análisis de los procesos cíclicos del sistema educativo tiene que ser asimilado al concepto de dinero como medio, que se emplea en economía de la educación.

Componentes / Medio	Situación estándar	Valor generalizado	Pretensión nominal	Criterios de racionalidad	Actitud del actor	Valor real	Fondos de garantía	Formas de institucionalización
Dinero	Intercambio	Utilidad	Valor de cambio	Rentabilidad	Orientada al éxito	Valor de uso	Oro	Propiedad y contrato
Poder	Emisión de mandatos	Efectividad	Decisiones vinculantes	Eficacia (soberanía)	Orientada al éxito	Realización de fines colectivos	Medios de coerción	Organización de los cargos
Influencia	Instrucción	Lealtad o adhesión	Declaraciones dotadas de autoridad (manifestaciones, interpretaciones, dictámenes)	Asentimiento	Orientada al entendimiento	Fundamentación de convicciones	Tradiciones culturales y formas de vida sociales	Jerarquías de prestigio
Compromiso valorativo	Llamamiento moral	Integridad	Exhortaciones dotadas de autoridad (crítica y aliento)	*Pattern consistency*	Orientada al entendimiento	Justificación de obligaciones	Valores internalizados, sanciones internas	Liderazgo moral

Fig. 37. Medios de control en el plano del sistema social

Si contrastamos con nuestra propia comprensión intuitiva la propuesta de aplicar el concepto de medio a la influencia y al compromiso valorativo, hallamos que nuestra primera reacción es dual. Prima facie parece que tiene una cierta plausibilidad; las personas e instituciones pueden disponer de un tipo de prestigio que les permite *influir* con sus manifestaciones sobre las convicciones de los demás y también sobre los procesos de formación de la opinión colectiva sin necesidad de exponer razones en detalle ni de demostrar en cada momento su competencia. Las instancias influyentes encuentran en su clientela la disponibilidad a dejarse instruir. Las manifestaciones del influyente no vienen respaldadas por la autoridad de un cargo, pero ejercen autoridad en virtud de una fuerza de convicción que genera consenso. Y lo mismo cabe decir de la *autoridad moral* de los líderes y de los gremios rectores, que con sus exhortaciones están en situación de provocar en los demás la disponibilidad a asumir obligaciones concretas, sin exponer razones en detalle o sin demostrar las legitimaciones subyacentes a esas obligaciones. Sus manifestaciones tampoco vienen respaldadas por la autoridad de un cargo, pero ejercen autoridad en virtud de una fuerza crítico-apelativa que nos empuja al «engagement». En ambos casos se trata de *formas generalizadas de comunicación* (Fig. 37).

Mas, por otro lado, no resulta muy plausible colocar la influencia y el compromiso valorativo en el mismo plano que el dinero y el poder; pues no se los puede convertir en objeto de cálculo, como el dinero y el poder. Y un empleo estratégico de la influencia y el compromiso valorativo sólo es posible si se los trata *como* un depósito de dinero o de poder, es decir, *si se hace un uso manipulativo de bienes no manipulables.* Naturalmente que la influencia y el compromiso valorativo se pueden *interpretar* como medios. La masa de valor materializada por el medio es puesta en circulación en pretensiones nominales que aquí vienen representadas por declaraciones y exhortaciones dotadas de autoridad; estas pretensiones pueden desempeñarse en valores reales, como son las fundamentaciones o las justificaciones, y vienen respaldadas por reservas tales como el acervo de saber cultural compartido y el estilo de vida compartido o los valores interiorizados y sancionados internamente. Pero esta interpretación resulta algo forzada. Para verlo vamos a recorrer en sentido inverso las condiciones de institucionalización de los medios, que señalamos más arriba.

Salta a la vista que no existen instituciones análogas a los derechos de propiedad y a los cargos, que permitan un anclaje normativo bien circunscrito de la influencia y el compromiso valorativo. Los conceptos de «jerarquía de prestigio» y de «liderazgo moral» que en este sentido se han propuesto expresan más bien una perplejidad, puesto que apenas permiten una diferencia entre el medio mismo y su institucionalización: influencia se puede traducir aproximadamente por «prestigio» o «reputación», y «compromiso valorativo», por «autoridad moral». No deja de ser curioso que la posesión de prestigio y de autoridad moral en las sociedades desarrolladas, que es donde estos medios, según la hipótesis de Parsons, deberían estar más diferenciados, estén menos normados que en las sociedades pre-modernas, en donde las jerarquías de prestigio estaban bien ancladas en la estratificación social, y el liderazgo moral en las instituciones sacras. La excepción la constituyen el sistema de la ciencia, que se rige, en efecto, por el prestigio y que está especializado en la producción de saber validado, y, en conexión con el sistema de la ciencia, aquellas profesiones universitarias que aplican un saber altamente especializado. Pero estos ejemplos no bastan a apoyar la afirmación de que el medio «influencia» esté institucionalizado en el sistema de la integración social, es decir, en un espacio público creado a través de los medios de comunicación de masas, en donde quienes primariamente influyan sean los publicistas, los líderes de los partidos, los intelectuales, los artistas, etc.

Es evidente además que la posibilidad de medir, enajenar y acumular la influencia y el compromiso valorativo es más problemática aún que en el caso del poder. El líder carismático, que Parsons presenta como ejemplo de un «banquero» que acumula e invierte influencia y autoridad moral, constituye más bien una prueba de que estos medios permanecen estrechamente adheridos a las personas y a los contextos particulares. Esto puede estudiarse en el caso, por ejemplo, de las visitas papales, las cuales tendrían por objeto hacer «inversiones» que revertirían en vinculaciones religiosas. El peligro siempre presente de trivialización del carisma es signo de que los bancos de influencia y autoridad moral, si es que existen, trabajan con un escasísimo margen de confianza. La situación no es mucho mejor en lo que atañe al control de las reservas que sirven de respaldo o de fondos de garantía. Que un trasfondo cultural común o que los motivos y sentimientos de culpa puedan «acuartelarse» como el oro y las

armas, es algo que hay que suponer más bien para las sociedades premodernas donde las iglesias tuvieron firmemente en sus manos la administración central de los bienes de salvación.

Finalmente, hemos de tener bien claro qué significa que los valores reales y las reservas que sirven de respaldo a la influencia y al compromiso valorativo no ejerzan una fuerza motivadora de tipo *empírico*. Las situaciones estándar que son aquí la instrucción y el llamamiento moral representan relaciones comunicativas, casos especiales de formación ligüística de un consenso, en los que, ciertamente, una de las partes se distingue por su superioridad en competencias (en saber, en visión práctico-moral, en fuerza de convicción y en autonomía). Pero ninguna de esas dos situaciones contiene elemento alguno que, como acontece en el caso del intercambio o de un imperativo, pudiera *mover* a un destinatario orientado hacia su propio éxito a aceptar las ofertas de *ego*. En ninguna de esas dos situaciones dispone *ego* de algo equivalente a valores consumibles o a la perspectiva de sanciones en que apoyarse para mover a *alter* a proseguir la interacción en el sentido deseado, *sin necesidad de echar mano del recurso entendimiento.*

En el ejercicio de la influencia y en la movilización del *engagement* la coordinación de la acción tiene que efectuarse con la ayuda de *los mismos* recursos que nos son conocidos por la formación lingüística del consenso. Como *security-base* sirven aquí tanto el trasfondo cultural común como las orientaciones valorativas y los controles comportamentales adquiridos en el proceso de socialización, y como *intrinsic satisfiers,* las explicaciones y justificaciones en que arraigan las convicciones y obligaciones. No obstante, el influyente y aquel que dispone de autoridad moral reivindican la competencia del «consagrado», del experto en asuntos de conocimiento y de moral. De ahí que puedan servirse del mecanismo del entendimiento a un *nivel superior:* lo que en la acción comunicativa sirve de respaldo, a saber: las razones potenciales, con que llegado el caso ego podría defender su pretensión de validez frente a la crítica de alter, adoptan en la interacción regida a través de la influencia y de la autoridad moral el papel de valor real, mientras que el papel de reservas de respaldo o fondos de garantía se desplaza hacia el trasfondo cultural y el trasfondo socializatorio.

Estas consideraciones me llevan a la tesis de que la influencia y el compromiso valorativo representan ciertamente formas de comunicación generalizada que entrañan un ahorro en las expensas de interpretación y una disminución de los riesgos anejos a los procesos de entendimiento. Mas este efecto exonerativo lo consiguen por una vía *distinta* que el dinero y el poder. No pueden desligar las interacciones del contexto que para ellas representan en el mundo de la vida el saber cultural compartido, las normas válidas y los motivos imputables, puesto que tienen que servirse de los recursos de la formación lingüística del consenso. Esto explica por qué no necesitan de ninguna reconexión institucional especial con el mundo de la vida. La influencia y el compromiso valorativo resultan tan poco neutrales frente a la alternativa de acuerdo o falta de entendimiento, que lo que hacen es, más bien, elevar a *valor generalizado* la solidaridad (adhesión) y la integridad moral, es decir, *dos casos de acuerdo* que derivan del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez cognitivas y normativas. No pueden, como los medios dinero y poder, *sustituir* al lenguaje en su función coordinadora, sino sólo *aliviarle* la carga abstrayendo de la complejidad del mundo de la vida. En una palabra: *los medios de este tipo no pueden tecnificar el mundo de la vida.*

e) He distinguido entre medios de control, que dejan de lado el lenguaje como mecanismo de coordinación de la acción, y formas de comunicación generalizadas, que se limitan a simplificar la supercomplejidad de los contextos de la acción orientada al entendimiento, pero que siguen dependiendo del lenguaje y del mundo de la vida, aunque se trate de un mundo de la vida racionalizado. Voy a precisar esta distinción con ayuda de la propia tentativa de Parsons de buscar a su teoría de los medios una base en términos de teoría de la acción. Parsons distingue, en efecto, modos de interacción que, de entrada, corren paralelos a nuestra contraposición de dinero/poder *versus* influencia/compromiso valorativo: «Mi idea es que existe un paradigma muy simple de los modos en que una unidad agente —llamémosla *ego*— puede tratar de obtener resultados ejerciendo sobre otra unidad —a la que podemos llamar *alter*— algún tipo de operación comunicativa: llamémosla presión con tal de no entender este último término en sentido peyorativo. Este paradigma puede expresarse en términos de dos variables. La primera variable es si *ego* trata de operar a través de un control potencial sobre la *situación* en que *alter* se halla y tiene que actuar o si trata de

conseguir un efecto sobre la *intención* de *alter*, independientemente de los cambios en su situación»[125].

El punto de partida es, naturalmente, el problema de la coordinación de la acción: ¿cómo consigue ego que alter prosiga la interacción en la dirección deseada sin que surja ningún conflicto que interrumpa la secuencia de la acción? Parsons echa mano del modelo de interacción que conocemos por la teoría del aprendizaje, según el cual entre emisor y receptor se intercambia un mensaje que, por un lado, expresa que el emisor espera un determinado comportamiento del receptor y que, por otro, hace saber que el emisor recompensará/castigará al receptor si se produce/deja de producirse el comportamiento deseado. Claro es que esta interacción que discurre según el esquema estímulo-reacción se ve complicada por el hecho de que ego y alter pueden actuar con vistas a un fin, de que interpretan su situación de acción a la luz de valores, normas y fines, y de que distinguen entre condiciones marginales y recursos. Además, saben el uno del otro que disponen de esas competencias y que, por tanto, han de entender sus acciones como resultado de una decisión entre alternativas de acción. Toda decisión es contingente, podría haberse tomado una decisión distinta. De ahí que ego y alter tengan que tratar de *condicionar* la libertad del otro para que las decisiones del otro no redunden en detrimento de los propios intereses. Si sólo se permite elegir entre sanciones positivas y negativas y sólo se dejan abiertos dos canales de influjo, el influjo sobre las opiniones y deberes del otro o el influjo sobre su situación de acción, resultan cuatro *estrategias* o formas de llevar a efecto ese *condicionamiento*. Parsons las llama modos de interacción y pone a cada una de ellas en relación con uno de los medios (Fig. 38).

Este esquema ha sido criticado desde diversos ángulos[126]. Lo que a mí me irrita sobre todo es la circunstancia de que en el esquema se hace subrepticiamente uso de la peculiar asimetría entre la forma estratégica y la forma consensual de ejercer un influjo, a la vez que se la hace desaparecer mediante la hechura empirista de la conceptuación que se emplea.

Las estrategias «incitación» e «intimidación» pueden subsu-

125 Parsons (1967 e), 361.

126 M. Gould, «Development and Revolution in Science», apéndice, manuscrito, Starnberg, 1977; véase también Baum (1976 b), 544 ss.; J. J. Loubser, «General Introduction», en Loubser, Baum, Effeat, Lidz, *Explorations...*, I, Nueva York, 1976, 10 ss.

Sanciones \ *Ego* opera sobre	La intención de *alter*	La situación de *alter*
Positivas	Convencimiento (influencia)	Incitación (dinero)
Negativas	Admonición (compromiso valorativo)	Intimidación (poder)

Fig. 38. Fundamentación de los medios en términos de teoría de la acción

mirse, sin forzar las cosas, bajo la conceptuación de sanciones positivas (recompensas) y negativas (castigos) y emplearse para caracterizar el intercambio y la emisión de mandatos, es decir, para caracterizar aquellas situaciones estándar de las que Parsons hace derivar los medios dinero y poder. Pero no ocurre lo mismo con las otras dos estrategias: *ego* puede influir sobre las opiniones y obligaciones de *alter*, lo mismo por medio de informaciones y declaraciones que adoptando una postura crítica, lo mismo alentándolo que amonestándolo críticamente. J. J. Loubser ilustra esto asignando simultáneamente a ambas estrategias expresiones positivas y negativas. Las estrategias positivas de convencimiento las caracteriza con verbos tales como: *agree, approve, support, assent, recognize*, etc. Las negativas, con: *disagree, disapprove, protest, dissent*, etc.; para las estrategias de aliento menciona verbos como: *praise, encourage, accept*, etc.; para las estrategias de admonición menciona verbos como: *deplore, blame, discourage*, etc. Este problema no puede resolverse, como piensa Loubser, por medio de un diagrama cruzado más diferenciado. El error de Parsons radica en otra parte. Parsons no tiene en cuenta, ni puede hacerlo en el marco de su teoría de la acción, *que el concepto de sanción no puede aplicarse a las posturas de afirmación o de negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica*. Esto queda claro si examinamos en qué se distinguen los pares de estrategias incitación/intimidación y convencimiento/admonición. En el primer caso *ego* interviene en la situación de acción de *alter* para moverlo a una decisión que resulte favorable a la realización de los fines de *ego*. Esto puede conseguirse mediante acción instrumental o con me-

dios verbales, pero siempre de modo que *ego* se orienta exclusivamente al logro de sus propios fines. En el segundo caso, *ego* tiene que hablar con *alter,* con el fin de llegar a un consenso; aquí no hay más camino que el del entendimiento. Si quiere influir sobre las opiniones y obligaciones que *alter* sostiene o acepta, *ego* tiene que convencerle de la existencia de estados de cosas o hacerle entender que en la situación dada debe comportarse de esta o aquella manera. *Ego* tiene que mover a *alter* a aceptar la pretensión de verdad que él vincula a los actos de habla constatativos o la pretensión de corrección que plantea con sus recomendaciones de tipo normativo. Por eso no puede orientarse exclusivamente en función del éxito de su acción, sino que lo que aquí ha de buscar es entenderse con *alter.*

En el primer caso, *ego* se comporta orientándose hacia su propio éxito, en el segundo orientándose al entendimiento. Lo cual puede a su vez controlarse inspeccionando las expresiones que Loubser asigna a ambos pares de estrategias. Mientras que para las estrategias consistentes en convencer y amonestar utiliza, como hemos visto, verbos con que pueden formarse oraciones de las que se hace un uso ilocucionario, las otras dos estrategias las caracteriza con expresiones que no se emplean para la ejecución de un acto ilocucionario sino sólo para la descripción de los efectos perlocucionarios que pueden provocarse del lado del oyente: *brive, keep ignorant, withhold, blackmail, threaten, submit,* etc. Pues bien, las sanciones pertenecen a la clase de acciones que *ego* ejecuta por mor de los efectos que causan, y, cuando son de tipo lingüístico, por mor de sus efectos perlocucionarios. Con los actos ilocucionarios que sirven para que *ego* y *alter* entablen una relación interpersonal para entenderse sobre algo, no pueden asociarse directamente sanciones. De ahí que los modos de interacción que Parsons describe como intencionales y a los que hace corresponder los medios influencia y compromiso valorativo no encajen en un esquema de sanciones.

Si decimos que una postura afirmativa frente a una pretensión de validez susceptible de crítica, por ejemplo el asentimiento a una afirmación o a una recomendación, ha sido provocada por medio de sanciones, por medio de recompensas o castigos, con tal descripción la estamos subsumiendo bajo categorías, bajo las que ni siquiera el propio actor hubiera podido tomar su asentimiento en serio. En el esquema de sanciones sólo caben aquellos modos de interacción en que ego se esfuerza por motivar

empíricamente a alter a proseguir la interacción. Analíticamente, pues, no está prevista una motivación por argumentos; en el marco categorial propuesto, aquella libertad que sólo se deja mover por motivos racionales al reconocimiento de pretensiones de validez susceptibles de crítica tiene que quedar *diluida* de antemano en la contingencia de decisiones susceptibles de ser sometidas a condicionamiento empírico. En otros contextos teóricos puede haber muy buenas razones para hacer uso de este concepto empirista de libertad de arbitrio; pero en nuestro contexto se trata de la distinción entre dos tipos de medios. Las formas generalizadas de comunicación, como son la influencia y el compromiso valorativo, exigen actos ilocucionarios y dependen, por tanto, de los efectos de vínculo que tiene el lenguaje cuando se lo usa con vistas al entendimiento. Por el contrario, los medios de control como son el dinero y el poder gobiernan las interacciones a través de las intervenciones de ego en la situación de alter, es decir, a través de efectos perlocucionarios. La distinción que Parsons tiene en mientes en el plano de la teoría de la acción no puede *llevarla a efecto* dentro de su esquema de sanciones porque éste no deja espacio para otros vínculos que los empíricamente motivados.

Más arriba (pp. 255 y ss.) he desarrollado un enfoque alternativo. Según ese enfoque la disponibilidad generalizada de *alter* a aceptar las ofertas de *ego* puede, ciertamente, hacerse derivar de algunas fuentes de prestigio o influencia de *ego,* pero manteniendo una estricta separación entre las vinculaciones motivadas *empíricamente,* como son la incitación y la intimidación, y la *confianza motivada racionalmente,* es decir, motivada por un acuerdo fundado. O *alter* acepta la oferta de *ego* porque se orienta en vista de los castigos y recompensas que *ego* puede distribuir o porque confía en que *ego* dispone del saber necesario y es lo suficientemente responsable como para garantizar el desempeño de las pretensiones de validez con que se presenta en la comunicación.

Cabe pensar que el prestigio y la influencia, que inicialmente aparecen ligados a determinadas personas, sean objeto de una ulterior generalización. La generalización del prestigio tendrá, más bien, efectos *generadores de estructuras;* conduce a la formación de sistemas de *status,* que pueden surgir a lo largo de las diferencias de prestigio entre los colectivos, inicialmente entre las asociaciones de familias. Un efecto *generador de medios* lo tiene

la generalización de la influencia; en tal caso incluso atributos ligados al cuerpo pueden trocarse en recursos y transformarse en medios. Por ejemplo, la fuerza y la capacidad pueden trocarse en poder; por el contrario, atributos como la fiabilidad, el atractivo corporal o la fuerza de atracción sexual es obvio que no pueden convertirse en recursos. Tampoco todos los recursos son igualmente aptos como base de generalización de un influjo especializado sobre las tomas de postura de los demás participantes en la interacción. Hablar del amor como medio * tiene que quedarse en algo irremediablemente metafórico. La única manera de distinguir unívocamente los medios es según se basen en vínculos motivados empíricamente o en formas de confianza racionalmente motivada.

En vinculaciones empíricamente motivadas se apoyan medios de control como el dinero y el poder. Codifican un comportamiento racional con arreglo a fines frente a cantidades de valor susceptibles de convertirse en objeto de cálculo y posibilitan el ejercicio de un influjo estratégico generalizado sobre las decisiones de los otros participantes en la interacción eludiendo los procesos de formación lingüística del consenso. Y como no sólo simplifican la comunicación lingüística, sino que la *sustituyen* por una generalización simbólica de perjuicios y compensaciones, el contexto del mundo de la vida en que están siempre insertos los procesos de entendimiento queda *devaluado* y dispuesto para interacciones controladas por medios: el mundo de la vida ya no resulta necesario para la coordinación de las acciones.

Los subsistemas sociales que se diferencian a través de tales medios pueden autonomizarse frente a un mundo de la vida degradado a la categoría de entorno del sistema. Por eso, desde la perspectiva del mundo de la vida, el asentamiento de la acción sobre medios de control aparece lo mismo como una exoneración de las expensas en comunicación y de los riesgos que el proceso de entendimiento comporta que como un condicionamiento de las decisiones en un espacio de contingencias ampliado y, en este sentido, como una *tecnificación del mundo de la vida.*

* Alusión a N. Luhmann, quien distingue cuatro medios de comunicación simbólicamente generalizados: verdad, amor, poder y dinero. Cfr. N. LUHMANN, «Einführende Bemerkung zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien», en *Soziologische Aufklärung*, II, Opladen, 1975, 170-193; véase también del mismo autor *El amor como pasión*, Barcelona, 1985, 19 ss. *[N. del T.]*.

Este efecto no puede tenerlo la generalización de la influencia, ya se base esta última en una confianza racionalmente motivada en la posesión de saber cognitivo-instrumental o en una confianza racionalmente motivada en la capacidad de visión práctico-moral o de juicio estético. Las interacciones dirigidas a través de una motivación racional generalizada representan simplemente una *especialización de los procesos lingüísticos de formación de consenso;* a través del mecanismo del entendimiento siguen dependiendo del recurso al trasfondo cultural y a elementos de la estructura de la personalidad. Estas formas de comunicación generalizada posibilitan, sin duda, un mayor distanciamiento de la acción orientada al entendimiento respecto de los órdenes institucionales y de los contextos normativos en general. Pero sus recursos siguen siendo aquellos de que también se nutre la formación lingüística del consenso. La influencia especializada en lo cognitivo, como es la reputación científica, se forma cuando se diferencian esferas culturales de valor en el sentido de Max Weber, permitiendo una elaboración de la tradición cognitiva exclusivamente bajo el aspecto de verdad. La influencia especializada en lo normativo, como es, por ejemplo, el liderazgo moral, se forma cuando la evolución de la moral y del derecho alcanza el nivel posconvencional, en que la moral, separada del derecho, queda en buena parte desinstitucionalizada, y cuando la conciencia moral regida por principios sólo queda ya anclada de forma casi exclusiva, a través de controles internos del comportamiento, en el sistema de la personalidad. Ambos tipos de influencia exigen además tecnologías de la comunicación que liberen los actos de habla de las restricciones espacio-temporales que les impone el contexto y los pongan a disposición de contextos multiplicados.

Hemos partido de la cuestión de hasta qué punto puede generalizarse y transferirse a otros ámbitos de acción el concepto de medio desarrollado para el caso del dinero; hemos seguido la vía de una crítica inmanente que a la postre nos ha conducido a dos tipos opuestos de medios de comunicación, a un *dualismo de medios* que nos permite explicar la resistencia que en determinados ámbitos de acción oponen las estructuras del mundo de la vida a la sustitución de la integración social por la integración sistémica. Lo mismo que su filosofía antropológica última, también su teoría de los medios de comunicación deja patente que la teoría de Parsons, ni siquiera en su forma madura, es capaz

de resolver el conflicto de las dos estrategias categoriales que pugnan en su seno; como mucho, lo oculta. Lo cual hace que Parsons tenga que pagar también un precio cuando pasa al plano del análisis empírico para desarrollar una teoría de la actualidad social.

3. Teoría de la modernidad

La teoría sistémica de la sociedad desarrollada por Parsons descansa en un compromiso que mantiene viva la memoria de los planteamientos de la teoría neokantiana de la cultura, pero que excluye un concepto de sociedad capaz de dejar espacio para tales problemas. El compromiso impide una separación de los aspectos bajo los que los contextos de acción pueden analizarse en cada caso como sistema o como mundo de la vida. Así, la reproducción simbólica del mundo de la vida, que nos es accesible desde la perspectiva interna, queda extrañada y convertida en perspectiva externa, en conservación del sistema, sin que el paso metodológico que conduce a tal objetivación deje huellas reconocibles. Recuérdense las dos tesis que desarrollé en el Interludio segundo: la progresiva desconexión de sistema y mundo de la vida es condición necesaria para el tránsito desde las sociedades de clases estratificadas del feudalismo europeo a las sociedades de clases económicas de la modernidad temprana; empero, el patrón capitalista de modernización se caracteriza porque las estructuras simbólicas del mundo de la vida quedan deformadas, esto es, quedan cosificadas bajo los imperativos de los subsistemas diferenciados y autonomizados a través de los medios dinero y poder. Si estas dos tesis son exactas, la debilidad de una teoría que *borra* la diferencia categorial entre sistema y mundo de la vida tiene que hacerse especialmente patente en este tema.

Al igual que la teoría de Parsons en conjunto, la teoría parsonsiana de la modernidad ofrece un doble haz. Por un lado, se distingue de ese tipo de funcionalismo sistémico que sólo subraya en las sociedades modernas el rasgo de la complejidad. Estas deben su elevada complejidad a una enérgica diferenciación de subsistemas, que son relativamente independientes unos de otros, que simultáneamente constituyen entornos los unos para los otros, y que establecen entre sí un intercambio regulado de tal suerte que surgen zonas de compenetración (o de interpenetración) recíproca. En esta línea se mueve la teoría de la evolución social de Luhmann, la cual liquida definitivamente la idea neokantiana de realización de los valores, barre y deja vacío el cielo de los valores culturales y se desprende del corsé del esquema cuatrifuncional, devolviendo, sin duda alguna, con todo ello una mayor movilidad a la teoría de la modernidad —todo habría podido ser posible—. Pese a lo cual, Luhmann tiene que dejar ya a los historiadores * lo que Parsons puede sostener todavía en el plano de la teoría, por ejemplo esto: que el desarrollo de las sociedades modernas se caracteriza precisamente por tres revoluciones.

Pues bien, para Parsons la diferenciación sólo es uno de cuatro mecanismos evolutivos. Los otros tres son: la ampliación de las capacidades adaptativas, la generalización de las pertenencias a grupos, o inclusión, y la generalización de los valores [127]. Parsons deduce del esquema cuatrifuncional qué puede significar para los sistemas sociales el aumento de su complejidad y de su capacidad de control. Con ello cosecha también algunas ventajas en comparación con ese funcionalismo sistémico más consecuente y algo más laxo a que nos venimos refiriendo. La inclusión y la generalización de los valores se hacen corresponder con aquellas dos funciones, *pattern-maintenance* e *integration*, en las que el concepto de realización de los valores, de institucionalización e internalización de los valores, queda diluido mas también conservado. A diferencia de Luhmann, Parsons puede aún *traducir* el aumento de la complejidad sistémica, captado desde fuera mediante observación de las sociedades modernas, a la autocomprensión de los miembros del sistema ligada a la perspectiva interna del mundo de la vida. Puede poner en relación la creciente autonomía del sistema con la progresiva autonomía en sentido práctico-moral e interpretar la creciente inclusión y la creciente generalización de los valores en el sentido de una aproximación a ideales universalistas de justicia [128].

* Cfr. sobre esta cuestión N. Luhmann, «Evolution und Geschichte», en *Soziologische Aufklärung*, II, Opladen, 1975, 150 ss., y la réplica de J. Habermas, «Historia y evolución», en *Reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1981; véase también N. Luhmann, «Geschichte als Prozess und die Theorie soziokultureller Evolution», en *Soziologische Aufklärung*, III, Opladen, 1981. *[N. del T.]*.

127 Parsons (1966), 21 ss.

128 Parsons (1971), 114 ss.

Por una parte, podemos, pues, constatar que Parsons, sobre la base de su compromiso entre neokantismo y funcionalismo sistémico, deja abierta la posibilidad de conectar el planteamiento funcionalista de su teoría de la modernidad con la problemática weberiana del racionalismo occidental: entiende la modernización social no sólo como racionalización sistémica, sino también como racionalización relativa a la acción. Pero, por otra parte, se echa en falta, como hemos mostrado, un concepto de sociedad desarrollado desde la perspectiva de la acción; de ahí que Parsons no pueda describir la racionalización del mundo de la vida y el aumento de complejidad de los sistemas de acción como dos procesos separados, como dos procesos que se influyen mutuamente, pero que con frecuencia discurren también en sentidos opuestos. En lo que concierne a la modernidad, Parsons se limita a conectar, a través de rúbricas tales como «individualismo institucional» y «secularización», los nuevos niveles de diferenciación sistémica y el correspondiente aumento de autonomía del sistema, con la autocomprensión de la cultura moderna, y también a *interpretarlos* en el sentido de Weber como una ampliación de la institucionalización de las orientaciones de acción racionales con arreglo a valores, racionales con arreglo a normas y racionales con arreglo a fines [129].

Pero como Parsons no resuelve la pugna entre los paradigmas «sistema» y «mundo de la vida», sino que la elude por medio de un compromiso, no tiene más remedio que *unificar*, en lo que a conceptos básicos se refiere, la racionalización del mundo de la vida y el aumento de la complejidad del sistema. Por eso no puede advertir la dialéctica que comportan los procesos de modernización en relación con las consecuencias que la creciente complejidad sistémica tiene para la estructura interna del mundo de la vida; tiene que reducir estos fenómenos a la medida de fenómenos de crisis que han de poder explicarse conforme al patrón de inflación y deflación. Pero estos aspectos de la dinámica de los medios sólo se refieren a perturbaciones accidentales y temporales del equilibrio de los procesos de intercambio intersistémico. De ahí que Parsons no pueda explicar la coacción sistémica que se traduce en patologías del tipo que Marx, Durkheim y Weber tuvieron todavía presentes. Me refiero a las deformaciones que aparecen siempre que las formas de racionalidad económica y administrativa invaden ámbitos de la vida que no pueden ser racionalizados en sus estructuras comunicativas internas de acuerdo con esos criterios.

Voy a tratar de mostrar por qué la teoría parsonsiana de la modernidad es ciega frente a las patologías sociales que Max Weber trató de aclarar con sus tesis acerca de la racionalización. Con su viraje hacia una teoría sistémica de la sociedad, Parsons renuncia a la posibilidad de fundamentar en términos de teoría de la acción un criterio de racionalidad con que juzgar una modernización social concebida como racionalización [1]. Este déficit tampoco puede compensarse rompiendo el compromiso de Parsons y abandonando sus elementos sistémicos para quedarnos sólo con su lado de teoría neokantiana de la cultura [2].

[1] Parsons ordena, por de pronto, los fenómenos de la modernización que se cumple en Occidente, desde el punto de vista de la diferenciación estructural. Para ello elige como punto de referencia el subsistema integrativo, lo que en modo alguno es trivial. Pues en efecto, esta decisión en la construcción de su teoría de la modernidad convierte en variables evolutivas claves la evolución del derecho y la moral, pasando, por consiguiente, a un segundo plano la dinámica de la reproducción material del mundo de la vida y, con ello, los conflictos que resultan de la estructura de clases y del régimen de dominación. La tesis puede resumirse en pocas palabras: «Lo que hoy entendemos por sociedad *moderna* adquirió forma durante el siglo XVII en el rincón noroccidental del sistema europeo de sociedades, en Gran Bretaña, Holanda y Francia. El desarrollo subsiguiente de la sociedad moderna incluyó tres procesos de cambio estructural revolucionario: la Revolución Industrial, la Revolución Democrática y la Revolución Educativa» [130].

Estas tres revoluciones pueden explicarse desde el punto de vista de la teoría de sistemas como otros tantos empujones evolutivos por los que el sistema integrativo se separa de cada uno de los otros tres subsistemas. Parsons entiende la Revolución Industrial que se inicia en Inglaterra a fines del siglo XVIII, la Revolución Francesa de 1789 (y las revoluciones que siguen su modelo) y la Revolución Educativa, es decir, la extensión de la edu-

129 Cfr. los correspondientes estándares valorativos para los distintos medios del Sistema General de la Acción, en PARSONS, PLATT (1973), 446.

130 PARSONS, PLATT (1973), 1.

cación formal, que tiene sus orígenes en ideas del siglo XVIII, pero que sólo se lleva radicalmente a efecto a mediados del siglo XX, como procesos de diferenciación estructural de la comunidad societal respecto al subsistema económico, al subsistema político y, finalmente, al subsistema cultural [131].

Estas tres revoluciones separan la modernidad *temprana* de la modernidad *desarrollada*. Representan las condiciones de partida de un sistema internacional de sociedades supercomplejas a las que se ajusta la descripción estándar que Parsons hace del sistema social como un sistema compuesto por cuatro subsistemas. Estos mantienen entre sí, a través de cuatro medios y seis «mercados», relaciones de intercambio de «productos» por «factores». Cada uno de ellos está especializado en una de las cuatro funciones sociales globales. Sin embargo, el grado de modernización se mide por una complejidad social global que no puede aprehenderse solamente desde el punto de vista de la diferenciación estructural. Pues, en efecto, las sociedades modernas deben a la movilización de potenciales de rendimiento y de recursos naturales a que constitutivamente tiende la economía capitalista una elevada capacidad de adaptación; a la comunidad societal ajustada a normas abstractas y orientada en sentido universalista, la subordinación e inclusión de todas las relaciones meramente particulares de pertenencia social, y a la secularización de la cultura, la generalización de los valores culturales y, en particular, de los valores morales [132].

Los desarrollos que desde el siglo XVIII se propagan desde la «punta de lanza» de la modernidad, desde el noroeste de Europa, Parsons los entiende en lo esencial como un relleno, a la vez que como una ilustración, del concepto sistémico de sociedad introducido esquemáticamente. Los supuestos básicos de su teoría de

131 PARSONS (1971), 101. Esta construcción no resulta en absoluto concluyente. En ocasiones Parsons parece entender también las tres revoluciones como procesos durante los cuales un subsistema se separa simultáneamente de todos los restantes subsistemas. Si en este sentido se hacen corresponder las tres mencionadas revoluciones al sistema político, al sistema económico y al sistema cultural, habría que esperar otra revolución para el sistema integrativo, quizá la transformación que Parsons denomina «revolución expresiva»; cfr. «Religion in Postindustrial America», en PARSONS (1978 a), 320 ss.

132 Aparte de esto, Parsons menciona la reflexivización de los medios de control sistémico como otro mecanismo evolutivo que él explica con el ejemplo de los créditos bancarios (PARSONS, 1971, 27).

la evolución social quedan más claros si se tiene presente el papel que atribuye a la Reforma y al Renacimiento, los dos grandes acontecimientos de la modernidad temprana. Estos representan dos «revoluciones precursoras» que posibilitaron el tránsito a la modernidad, desatando y haciendo que se tornaran eficaces en el plano institucional los potenciales cognitivos contenidos en la tradición cristiana y en la Antigüedad greco-romana, elaborados hasta ese momento sólo por élites culturales en las órdenes monásticas y en las universidades. Parsons enlaza aquí con la teoría weberiana de la racionalización social: así como la Reforma elimina las barreras entre el clero, las órdenes religiosas y el estado laico y libera los impulsos de la ética religiosa de la intención para dar forma a los ámbitos de acción profanos, así también el humanismo del Renacimiento pone la herencia grecoromana a disposición de una ciencia, una jurisprudencia y un arte emancipados de la Iglesia, y muy principalmente allana el camino para el sistema jurídico moderno. Parsons considera las tradiciones culturales de Occidente como un código que ha menester de realización para aparecer fenotípicamente, es decir, para aparecer en el plano de las instituciones sociales. La Reforma y el Renacimiento son considerados como tales procesos de realización fenotípica del genotipo cultural, en el plano del sistema social.

La dirección evolutiva del racionalismo occidental viene fijada por el código cultural que se formó por la vía de una racionalización de las imágenes del mundo; pero el marco institucional en que puede ponerse en marcha una racionalización de la sociedad sólo se constituye a resultas de la Reforma y del Renacimiento. La institucionalización e internalización gradual de la acción económica y administrativa racional con arreglo a fines la estudia Parsons analizando la evolución del derecho inglés desde fines del siglo XVI [133]. Las instituciones de una dominación legal basada en la tolerancia religiosa y de una producción agrícola basada en el trabajo asalariado constituyen los cimientos de las tres mencionadas «revoluciones» con que la modernización rompe la vaina de una sociedad de clases estratificada, estructurada todavía en términos corporativos. El que fuera precisamente en la Europa de principios del mundo moderno donde se torna socialmente eficaz el potencial de racionalidad acumulado en la

133 PARSONS (1971), 50 ss.

cultura, lo explica Parsons recurriendo a las condiciones de contorno a que ya se había referido Max Weber. El derecho canónico de la Iglesia católica romana; la constitución republicana de las ciudades medievales; la marcada tensión en el seno de la burguesía artesana y mercantil de las ciudades entre la orientación en función de las necesidades y la orientación en función del lucro; la competencia entre el Estado y la Iglesia y, en general, la descentralización de los poderes en la Europa medieval ofrecen una favorable situación de partida.

La explicación que da Parsons del tránsito a la modernidad y del desarrollo de las sociedades modernas se apoya, por una parte, en lo que a su contenido se refiere, en las explicaciones weberianas del racionalismo occidental; pero a la vez desliga éstas del marco de la teoría de la racionalización. A fines de los años 60, la terminología de Parsons acusa ya los préstamos de la teoría biológica de la evolución. Entiende la evolución cultural como un *equivalente de las mutaciones del código genético.* La realización social del potencial cognitivo encerrado en las imágenes del mundo responde a una *selección dentro del abanico de variantes culturales,* mientras que los diversos derroteros evolutivos nacionales de las sociedades modernas ofrecen indicadores con que decidir bajo qué circunstancias las innovaciones estructurales pudieron *estabilizarse* mejor. Lo que en Weber aparece como transformación de la racionalización cultural en social, como materialización institucional y anclaje motivacional de las estructuras cognitivas que se formaron por la vía de una racionalización de las imágenes del mundo, Parsons lo explica en términos de teoría de la evolución merced a la cooperación entre mecanismos selectivos y estabilizadores y un mecanismo de variación al que sitúa en el plano del código cultural. Simultáneamente, Parsons entrelaza de tal modo su teoría de la evolución social con su teoría sistémica, que la modernización que Weber concebía como racionalización social puede hacerse derivar de un aumento de la complejidad sistémica, justo del aumento de complejidad que se produce cuando en una sociedad se diferencian los subsistemas economía y administración estatal a través de medios especiales de control.

Con ello Parsons asimila la racionalización del mundo de la vida a procesos de diferenciación sistémica. Y éstos los concibe a su vez conforme a su esquema cuatrifuncional, en el cual va implícita la idea de realización de los valores. De ahí que exista

una relación analítica entre el aumento de la capacidad de control del sistema social, de un lado, y la creciente inclusión y la progresiva generalización de los valores, de otro. Este ensamblaje que Parsons practica en el plano analítico hace ambigua su interpretación teórica de la modernidad: pues, por una parte, *permite* entender los procesos de modernización descritos en términos de teoría de sistemas no sólo como una creciente autonomía de la sociedad frente a sus entornos, sino también como una racionalización del mundo de la vida, *a);* pero, por otra, *obliga* a identificar lo uno con lo otro —el aumento de la complejidad del sistema significa *eo ipso* un progreso en la dimensión de la configuración racional de las formas de vida, *b).* Y, como veremos, tampoco la opción por una lectura exclusivamente neokantiana de la teoría parsonsiana de la modernidad basta a sacarnos de este dilemo.

a) El concepto de racionalización del mundo de la vida lo obtuve de la propia historia de la teoría sociológica interpretando los planteamientos de Mead y Durkheim. Se refiere a las líneas evolutivas que sigue la transformación de las estructuras del mundo de la vida y que resultan de la creciente diferenciación entre cultura, sociedad y personalidad. Durkheim entiende la generalización de los valores, la universalización del derecho y de la moral, así como la individuación y creciente autonomía del sujeto como consecuencias del paso de una integración social efectuada por medio de la fe a una integración basada en el acuerdo comunicativo y en la cooperación. Desde la perspectiva de Mead, esas mismas tendencias pueden entenderse como una lingüistización de lo sacro, como una liberación del potencial de racionalidad de la acción orientada al entendimiento. Este potencial se trueca en una racionalización del mundo de la vida de los grupos sociales a medida que el lenguaje asume las funciones de entendimiento, de coordinación de la acción y de socialización de los individuos, convirtiéndose con ello en el medio a través del cual se efectúan la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Estas tendencias que yo he hecho derivar de la fluidificación comunicativa del consenso religioso inicial son las que Parsons describe como «secularización» e «individualismo institucionalizado».

Por *individualismo institucionalizado* entiende Parsons dos patrones de integración social y socialización que se compenetran

y complementan entre sí. La formación de identidades del yo de tipo posconvencional corre parejas con la universalización del derecho y de la moral, con el desdoblamiento de la eticidad en legalidad y moralidad y con la emancipación de la acción comunicativa respecto de unos contextos normativos que se tornan cada vez más abstractos. De ahí que el patrón que el individualismo institucionalizado representa se caracterice por la ampliación de los espacios de alternativas y simultáneamente por las ataduras que entraña la generalización de los grupos de pertenencia: «En una serie de pasajes me he referido a la concepción del "individualismo institucionalizado" contrastándola deliberadamente con la versión utilitarista; en el patrón del individualismo institucionalizado la nota clave no es la concepción directamente utilitaria de la "persecución racional del propio interés", sino una concepción más amplia de la autorrealización del individuo en una trama social en que el aspecto de solidaridad ... figura al menos en un lugar tan prominente como el del autointerés en sentido utilitarista» [134].

El «individualismo institucionalizado» es un concepto que tendría que desarrollarse desde la perspectiva de una dialéctica de lo universal y lo particular. Parsons, sin embargo, acentúa no tanto la riqueza de opciones individuales como la capacidad de realización de valores, la cual no puede crecer sino a la par para los colectivos y para los individuos socializados en ellos: «El individualismo institucionalizado significa un modo de organización de los componentes de la acción humana que, consideradas las cosas en conjunto, intensifica la capacidad del individuo medio y de los colectivos a que pertenece para realizar los valores con que tanto él como los colectivos están comprometidos. Esta capacidad intensificada en el plano individual se ha desarrollado concomitantemente a la de los marcos sociales y culturales de organización y de normas institucionales que constituyen el contexto normativo para la realización de los fines y los valores de la unidad individual y colectiva» [135].

El concepto de *secularización* va asociado con la generalización de los valores que se perfila en el plano del sistema general de la acción. Pero por mundanización de los valores y de las ideas religiosas Parsons no entiende la pérdida de su carácter

134 PARSONS (1978 c), 321.
135 PARSONS, PLATT (1973), 1.

obligatorio: no porque la ética religiosa de la intención eche raíces en el mundo quedan *sin sustentación* sus contenidos práctico-morales. Las orientaciones valorativas secularizadas no se disocian necesariamente de su suelo religioso: lo típico parece más bien la «confesionalización» de una fe imbuida a la vez de tolerancia, que se incardina con mentalidad ecuménica en el círculo de todas las demás confesiones (incluyendo entre ellas las formas no religiosas de ética de base humanista, radicalmente secularizadas): «El católico, el protestante o el judío contemporáneo, con variaciones dentro de los rasgos más generales de su propia fe, incluso en el caso de los católicos, puede ser un creyente de esta comunidad societal moral más amplia. Este nivel no lo comparte con aquellos que pertenecen a otras confesiones en nada de lo tocante a los asuntos específicos de su propia fe. Sin embargo ... se ha llegado a respetar la legitimidad religiosa de esas otras creencias. El test de esta legitimidad es que tanto él como los seguidores de esas otras creencias reconocen que pueden pertenecer a la misma comunidad moral —la cual puede ser una sociedad predominantemente secular, políticamente organizada— y que esa común pertenencia significa que se comparte una orientación religiosa en el plano de la *religión civil* [136].

Este concepto de *religión civil*, que toma de R. Bellah, Parsons lo explica analizando el caso de las actitudes políticas que sirven de sustentación a la constitución americana: «La nueva sociedad se convirtió en una sociedad secular en que la religión quedó relegada a la esfera privada. El otro tema no es menos importante: la construcción del reino de Dios sobre la tierra. El establecimiento de la nueva nación americana fue la culminación de este proceso. El hecho mismo de la independencia y de una nueva constitución "concebida en libertad y dedicada a la proposición de que todos los hombres han sido creados iguales" constituyen desarrollos que no podían dejar de comportar una dimensión religiosa. Esta adoptó una forma que era relativamente consistente con las concepciones y definiciones cristianas tradicionales, y esto es lo que constituye el núcleo de lo que Bellah llama religión civil americana. No hubo ruptura radical con la herencia religiosa primaria, aunque se evitó cuidadosamente toda tentativa de definir la nueva religión civil como cristiana en un sentido dogmático específico. Bellah documenta, por ejemplo,

136 PARSONS, «Belief, Unbelief, Disbelief», en PARSONS (1978 a), 240.

cómo la mayoría de las declaraciones oficiales —y en particular los discursos inaugurales del Presidente— que utilizan el término "Dios", o sinónimos tales como el "Ser Supremo", evitan cuidadosamente toda referencia a Cristo» [137].

Para Parsons la secularización de los contenidos de la fe significa una desdogmatización que permite a las confesiones empeñadas antaño en una rivalidad a vida o muerte coexistir sobre la base de convicciones éticas compartidas. En este sentido, la secularización comporta y fomenta una generalización de los valores con la que adquiere continuidad el proceso de realización social de los valores, ejemplarmente investigado en el caso de la ética protestante. La mundanización de las orientaciones religiosas de valor significa la profundización de su eficacia institucional. Mediante el concepto de secularización Parsons llega a una evaluación de la evolución moral y jurídica en las sociedades modernas, que se aparta de la de Weber. Este, en efecto, había pensado que la ética protestante no puede afirmarse en el capitalismo desarrollado, porque los fundamentos religiosos de la ética de la intención no son capaces de hacer frente a los desafíos de una cultura cientifizada, y, por tanto, sin más dialéctica, caen víctimas de una secularización que no ya sólo generaliza las orientaciones religiosas de valor, sino que las priva de su suelo *en tanto que* orientaciones valorativas éticamente enraizadas. El argumento de Weber se compone de un enunciado empírico y de una fundamentación teórica. La fundamentación teórica tiene su origen en el escepticismo valorativo de Weber, según el cual, sin inserción en una imagen religiosa del mundo, una conciencia moral regida por principios ni puede justificarse filosóficamente ni estabilizarse socialmente. En vista de los planteamientos cognitivistas en filosofía moral desde Kant a Rawls tal concepción no es sostenible. Tampoco concuerda con las evidencias empíricas relativas a la difusión de una conciencia moral de corte universalista desde los días de la Ilustración. En este sentido la tesis parsonsiana de la secularización cuenta a su favor con una plausibilidad mayor: en las sociedades modernas desarrolladas, en la medida en que en ellas es menester recurrir a convicciones práctico-morales, no existe ninguna alternativa a la conciencia moral y jurídica postradicional ni al correspondiente nivel de justificación. Pero con ello nada se ha dicho todavía acerca de la parte

137 PARSONS (1978 c), 309.

empírica del argumento de Weber, que se refiere al fin de la ética protestante de la profesión.

Aquel *ethos* de la profesión que se difundió en la fase inicial del capitalismo, sobre todo entre los empresarios y entre los funcionarios de formación jurídica, no logró, según Weber, seguir informando el sistema ocupacional del capitalismo desarrollado; habría sido sustituido por orientaciones instrumentalistas, incluso en el ámbito nuclear que representan las profesiones de formación universitaria. La socavación positivista de la dominación legal y la volatilización de los fundamentos morales del derecho moderno podrían considerarse como fenómenos paralelos. Pero Parsons discute decididamente incluso este enunciado empírico.

«En mi opinión, la ética protestante está muy lejos de haber muerto. Continúa informando nuestras orientaciones en importantes sectores de la vida, lo mismo hoy que en el pasado. Seguimos valorando el trabajo racional y sistemático en lo que es nuestra "vocación", y lo hacemos movidos por lo que, a algún nivel, sigue siendo un trasfondo religioso. En mi opinión, el aparato instrumental de la sociedad moderna no podría funcionar sin un generoso componente de esta clase de valoraciones» [138].

b) En vista de la masiva crítica a la civilización, a que como profesor universitario se vio confrontado durante los años de la protesta estudiantil, Parsons adopta en cuestiones de diagnóstico del presente una posición contraria a la de Weber. No cree que

138 PARSONS (1978 c), 320: «En parte me estoy mostrando deliberadamente paradójico al atribuir al concepto de secularización lo que a menudo se ha considerado ser lo contrario, a saber: no la pérdida de compromiso con los valores religiosos y similares, sino la institucionalización de tales valores y de otros componentes de orientación religiosa en los sistemas sociales y culturales a medida que evolucionan éstos» (PARSONS, 1978 d, 241 ss., nota 11). Refiriéndose a los estudios de Weber sobre la ética protestante Parsons añade: «Dicho en términos sociológicos, existe la posibilidad de que los valores religiosos lleguen a ser institucionalizados, es decir, de que se conviertan en foco de definición de la situación para la conducta de los miembros de las sociedades seculares, precisamente en sus roles seculares» (PARSONS, 1978 d, 241). Cfr. también la introducción de Parsons a: MAX WEBER, *The Sociology of Religion*, Boston, 1964, XIX ss.; R. K. FENN, «The Process of Secularization: a Post-Parsonian View», *Scientific Study of Religion*, 9, 1970, 17 ss.; F. FERRAROTTI, «The Destiny of Reason and the Paradox of the Sacred», *Social Research*, 46, 1979, 648 ss.

en las sociedades modernas, con el hundimiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, estén amenazadas las relaciones solidarias y la identidad de los individuos, los cuales ya no podrían orientarse en sus vidas por «ideas últimas». Parsons está convencido más bien de que las sociedades modernas han supuesto para la gran masa de la población un incomparable aumento de libertad [139]. Parsons pone en tela de juicio *los dos* componentes del diagnóstico weberiano de nuestro tiempo: tanto la tesis de la pérdida de sentido como la tesis de la pérdida de libertad. Estas diferencias de puntos de vista no tendrían por qué interesarnos si sólo se tratara de una disputa en torno a afirmaciones sobre tendencias globales y, en definitiva, difíciles de comprobar. Lo que hace notable la posición de Parsons, y la razón por la que nos interesa, es que esa posición se sigue deductivamente de la descripción que hace del proceso de modernización. Si se acepta esa descripción teórica, no se pueden hacer sobre las sociedades altamente complejas *otras* afirmaciones que las que hace Parsons. Si las sociedades modernas desarrolladas se caracterizan por una alta complejidad y si, por lo que hace a las dimensiones capacidad de adaptación, diferenciación de subsistemas regidos por medios, inclusión y generalización de los valores, la complejidad sólo puede aumentar en todas cuatro *a la vez*, entonces se da una relación *analítica* entre la alta complejidad del sistema, por un lado, y las formas universalistas de integración social y el individualismo flexiblemente institucionalizado, por otro. Es este esquema analítico el que obliga a Parsons a proyectar una imagen armónica de todo aquello que cae bajo la descripción de sociedad moderna.

Resultan característicos en este sentido los argumentos que Parsons saca a la palestra contra la tesis weberiana de la burocratización: «He argumentado que la tendencia principal no es en realidad hacia un incremento de la burocracia sino más bien hacia el asociacionismo. Pero es claro que muchos grupos sensibles *sienten* que la burocracia está aumentando [...] hay en la expresión de este sentimiento de privación dos símbolos positivos especialmente destacados. Uno es la *"comunidad"*, de la que se dice que ha sufrido un tremendo deterioro en el curso del desarrollo moderno. Se subraya que la comunidad residencial ha sido "privatizada" y que muchas relaciones se han visto desplazadas hacia el contexto de las organizaciones formales grandes. Sin embargo, hemos de hacer notar una vez más que la burocratización, en su sentido más peyorativo, no está amenazando con arramblar con todo. Además el sistema entero de las comunicaciones de masas es un equivalente funcional de algunos rasgos de la *Gemeinschaft*, un equivalente que capacita al individuo para participar selectivamente según sus propios criterios y deseos. El segundo símbolo positivo es la *"participación"*, especialmente en la fórmula de "democracia participativa". Las exigencias de ese tipo de participación se plantean a veces como si el principal desiderátum fuera el "poder" en un sentido técnico específico, pero el mismo carácter difuso de estas exigencias arroja dudas sobre esa conclusión. En nuestra opinión, esas exigencias son otra manifestación del deseo de inclusión, de ser plenamente "aceptados" como miembros de grupos solidarios» [140].

En este diagnóstico, Parsons pasa olímpicamente por alto dos hechos. Ni la red de la moderna comunicación de masas está planteada de forma que pueda contrarrestar la «privatización» del estilo de vida, ni tampoco la generalización de los derechos políticos formales puede entenderse sin más como una ampliación de los procesos de formación democrática de la voluntad colectiva. Parsons plantea sus categorías en tales términos, que *los mismos* fenómenos que Weber puede interpretar como síntomas de patologías sociales pueden considerarse como una prueba de que las sociedades occidentales modernas han desarrollado formas de solidaridad adecuadas a su complejidad. Esta unificación, que los propios conceptos básicos operan, de *racionalización del mundo de la vida y aumentos de la complejidad del sistema social* impide a Parsons practicar precisamente aquellas distinciones que es menester hacer si queremos aprehender las patologías que presenta la modernidad.

Tales fenómenos patológicos Parsons tiene que reducirlos a desequilibrios sistémicos; y con ello se pierde lo específico de las crisis sociales. Para los sistemas autorregulados, que se ven en la permanente necesidad de asegurar sus arriesgadas estructuras por medio de la adaptación a las condiciones de un entorno contingente y supercomplejo, *los desequilibrios internos son el estado normal*. El que tales desequilibrios lleguen a alcanzar o no un «punto crítico» es algo que el analítico de sistemas sólo po-

139 PARSONS (1978 s), 320 ss. y PARSONS (1971), 114 s.

140 PARSONS (1971), 116 s.

dría evaluar desde la perspectiva del observador si pudiera referirse, como en el caso de los organismos, a unos parámetros de supervivencia unívocamente identificables. Ahora bien, para los sistemas sociales el problema de la muerte no se plantea de forma comparativamente tan bien delimitada [141]. Sólo cuando grupos sociales relevantes *perciben* los cambios de estructura inducidos sistémicamente como críticos para la persistencia del sistema y sienten amenazada su propia identidad, puede el científico social hablar de crisis [142]. Max Weber, al entender la modernización como racionalización social, establece una conexión entre las imágenes del mundo que garantizan la identidad y las estructuras del mundo de la vida que fijan las condiciones de consistencia de las experiencias sociales. Puede obtener del comprehensivo concepto de racionalidad de que hace uso, criterios para evaluar aquellas experiencias «aporéticas» o «paradójicas», de raíz estructural, que eventualmente pueden aparecer en forma de patologías sociales. Pero Parsons no dispone de esos medios conceptuales ni de otros similares; utiliza el concepto de crisis en el sentido de una perturbación de las relaciones de intercambio intersistémico, con independencia de las experiencias de los afectados y sin referirse a problemas de identidad. Parsons sólo puede entender las crisis que se presentan en las sociedades modernas, en términos de dinámica de los medios; y para ello utiliza como modelo los procesos económicos de inflación y deflación [143].

Que con este tipo de análisis no pueden abordarse las aporías más llamativas que, como síntoma de la época, atraviesan la modernidad, es decir, los fenómenos de crisis que caracterizan el patrón de crecimiento propio de la modernización capitalista, es algo que ha sido visto con toda claridad dentro del círculo de Parsons. Así por ejemplo, R. C. Baum acomete la interesante tentativa de hacer frente, con el utillaje conceptual de Parsons, a las patologías que como resultado de la modernización afectan a la sociedad global. En primer lugar describe las «conflaciones» de distintos medios como procesos parciales de una

141 DÖBERT (1973 a).
142 HABERMAS (1973 a), 9 ss.
143 PARSONS, PLATT (1973), 304 ss. El propio Parsons ha interpretado la crisis de las universidades en términos de oscilaciones de la coyuntura con las correspondientes reacciones de pánico en el ámbito de la «inteligencia» y la «influencia».

dinámica que comprende varios de esos medios; después hace derivar los fenómenos que Marx había entendido como privación de libertad por monetarización y Weber como privación de libertad por burocratización, de una *confusión categorial de las competencias de los distintos medios.*

Baum parte de que ni siquiera en las sociedades económicamente más avanzadas se han desarrollado e institucionalizado por igual los cuatro medios: ni siquiera en ellas se ha convertido aún en realidad histórica el intercambio de productos por factores a través de seis «mercados», descrito y teóricamente previsto en el *interchange paradigm.* Sólo uno de estos medios, el dinero, ha quedado anclado institucionalmente hasta el punto de poder funcionar, lo mismo como *measure of account* que como *store of value.* Pero cuando los medios se desarrollan de forma desigual, se da una propensión a definir los problemas de control, cualquiera sea el lugar donde se presenten, en términos de los medios que son más fáciles de manejar: «La impresionante tendencia al incremento de la racionalización en el mundo occidental, tan brillantemente expuesta por Max Weber, supone una neta preferencia a hacer uso, para la legitimación de la acción social, de los criterios más racionales de que se dispone. Relativamente a otros medios, y por lo que hace a la eficacia de las medidas, ese criterio es el dinero. Los hombres pueden preferir, por tanto, utilizar el dinero como criterio incluso en las faenas que no tienen por objeto incrementar el *stock* de utilidad de una sociedad. Incluso en casos en que el objetivo es aumentar la solidaridad, la eficacia colectiva o la autenticidad en las relaciones societales, los hombres, una vez comprometidos con la racionalización, despliegan toda una serie de análisis costes-beneficios para medir los resultados de sus esfuerzos. Como ni el poder, ni la influencia, ni los compromisos valorativos, en tanto que medios, han resultado todavía utilizables como medidas de cuenta, utilizan el dinero en su lugar. Pero el dinero, diseñado, por así decirlo, para medir utilidad, no puede reflejar adecuadamente lo que en estos casos se supone refleja —incrementos en otras realidades de las funciones societales. Toda una serie de problemas sociales, desde los proyectos de renovación urbana hasta los proyectos de prevención de la delincuencia, se sumen en la confusión debido en parte al uso del dinero para fines para los que el dinero solo

no puede servir» [144]. De esta forma la destrucción de los entornos urbanos debida al crecimiento capitalista incontrolado, o la superburocratización del sistema escolar, pueden explicarse como un «abuso» del medio dinero o del medio poder. Los abusos provienen de la falsa percepción de los implicados, quienes piensan que la solución racional de los problemas de control sólo es posible por vía de un comercio y trato, sujeto a cálculo, con el dinero o con el poder.

La teoría de los medios debe criticar esta percepción deformada, urgir a una utilización más precavida de los medios más avanzados y hacer cobrar conciencia de que los medios «influencia» y «compromiso valorativo» tienen que superar su retraso evolutivo. Ahora bien, para poder argumentar así, Baum tendría que estar dispuesto a conceder un peso normativo a los estados de equilibrio de los sistemas, en este caso al desarrollo equilibrado de los cuatro medios de control postulados para la sociedad. Pero Parsons ha rehusado siempre hacer depender la teoría sistémica de la sociedad de premisas normativas; esto explica por qué Baum se limita en este pasaje a poner en juego las representaciones e ideales normativos contenidos en las tradiciones culturales de las propias sociedades.

Y en efecto, para explicar esas deformaciones sistemáticas de la percepción, que conducen a peligrosas preferencias por determinados medios, Baum recurre también a la selectividad de las imágenes del mundo dominantes. Según el tipo de «sociedad buena» que una imagen del mundo proyecte o sugiera, será esta o aquella función la que obtenga un puesto privilegiado en la percepción de los implicados. Esta prioridad puede conducir a sobrecargar el medio correspondiente con problemas que no son de su competencia. Pero a esto cabe objetar que las imágenes del mundo y de la sociedad también están sometidas a la dinámica de los medios. Y si ello es así, no se ve cómo ante la presión acumulativa que ejercen los problemas no resueltos las imágenes del mundo pueden ser capaces de mantener las barreras normativas que ellas mismas erigen contra una equilibrada distribución de la carga entre los diversos medios y contra un reparto categorialmente adecuado de los problemas. Sólo una resistencia *interna,* dependiente de una lógica específica, contra las revisiones funcionalmente indispensables de las imágenes del mundo y de la

[144] BAUM (1976 c), 604 ss.

sociedad que determinan esas preferencias unilaterales, podrían explicar las crisis, esto es, aquellas perturbaciones que tienen un carácter sistemático y representan algo más que desequilibrios temporales. Pero ni Parsons ni Baum disponen de medios analíticos para identificar tales restricciones internas dimanantes de la evolución cultural. Esta es la ventaja que ofrece la teoría weberiana de la racionalización, la cual, merced a sus presupuestos neokantianos, opera con un concepto no funcionalista de racionalidad y con un concepto no empirista de validez. Algunos discípulos de Parsons, que se han percatado de que la teoría de la modernidad no puede prescindir de un criterio de evaluación de tales procesos de modernización marcados por las crisis, se aplican con toda consecuencia a liberar la teoría parsonsiana de la cultura de su revestimiento funcionalista-sistémico.

[2] *Excurso sobre un intento de rekantianizar a Parsons.* R. Münch hace la enérgica tentativa de conectar la teoría sistémica de la sociedad de Parsons con la teoría de la racionalización de Weber. Distingue más tajantemente aún que Weber entre racionalización cultural y racionalización social: «Si se quiere reconstruir el problema de Weber de cómo explicar el proceso de racionalización exclusivo de Occidente, hay que distinguir dos partes en la explicación. En la primera se trata para Weber de poner de relieve el tipo metódico-racional de vida, peculiar de Occidente. Por esta vía habrían de poder explicarse el impulso a la racionalización y la dirección general de la racionalización. La dirección general de la racionalización viene determinada por la imagen del mundo institucionalizada dentro de un círculo cultural. Max Weber investiga desde este punto de vista el confucianismo, el hinduismo, la religión judeocristiana y, muy en particular, la forma de esta última desarrollada hasta sus últimas consecuencias en el protestantismo ascético, como interpretaciones del mundo que generan tres actitudes opuestas frente al mundo y fijan así la dirección general de la racionalización del modo de vida. Estas tres *direcciones generales* de la racionalización entran por su parte en contacto con las legalidades propias de las distintas esferas sociales. De esta combinación de actitudes generales frente al mundo y de legalidades propias de las distintas esferas sociales resultan las direcciones específicas de la racionalización de las distintas esferas sociales, como son, por ejemplo, las esferas de la economía, la política, el derecho, la administra-

ción o la ciencia. La "legalidad propia" de estas esferas resulta de la forma en que se definen sus problemas en el marco de una actitud específica frente al mundo» [145]. La «dirección» determinante para Occidente la ve determinada Münch por una actitud de dominación activa del mundo; siguiendo a Parsons se contenta con caracterizaciones tales como «individualista-universalista» y «racionalista-activista», y pasa a concentrarse en la cuestión de cómo hay que entender la transformación de la racionalización cultural en racionalización social.

Weber había dado a este problema la versión siguiente: la ética religiosa y el mundo se compenetran en el modo metódico-racional de vida de las capas pioneras de las sociedades del primer capitalismo; esta «interpenetración» tiene como consecuencia una transformación ética de la acción cotidiana, que repercute en todas las esferas de la existencia, y, a la postre, una institucionalización de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines. Weber no ofrece, empero, ningún modelo convincente que explique el hecho, *evolutivamente determinante,* de la liberación *de los potenciales cognitivos* resultantes del proceso de racionalización. Y es en este punto donde Münch recurre a Parsons. Describe en lenguaje de la teoría de sistemas la materialización institucional y el anclaje motivacional de las estructuras cognitivas resultantes de la racionalización de las imágenes del mundo, para entender el caso del nacimiento del racionalismo occidental como un ejemplo de *interpenetración de sistemas de acción*: «Lo específico de la evolución occidental moderna consiste para Weber en la recíproca compenetración de ética religiosa y mundo, que hay que considerar en una doble perspectiva: en primer lugar como una interpenetración de la esfera religiosa, la cual representa aquí a toda la cultura, y la comunidad, interpenetración en virtud de la cual la ética comunitaria queda sistematizada y universalizada; y en segundo lugar, como interpenetración de la comunidad con la esfera económica y la esfera política, interpenetración esta última en virtud de la cual pudo surgir, de un lado, un orden económico y un orden político, y, de otro, la ética comunitaria cobró un carácter crecientemente impersonal y jurídico-formal» [146].

145 R. MÜNCH, «Max Webers Anatomie des okzidentalen Rationalismus», en *Soziale Welt*, 29, 1978, 217 ss.; aquí, p. 220.

146 R. MÜNCH, «Über Parsons zu Weber, von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration», en *ZfS*, I, 1980, 47.

La idea que Münch se hace de la teoría de Weber es que el derecho moderno y la ética protestante son resultado de una interpenetración *vertical* entre la cultura y la sociedad (o el sistema integrativo de ésta), mientras que la economía capitalista y la administración estatal racional se deben a una interpenetración *horizontal* entre la comunidad societal revolucionada ya por ideas jurídicas y morales universalistas y aquellos ámbitos que obedecen a la legalidad propia de los problemas de la acción económica y administrativa. Por tanto, desde la perspectiva de una teoría de la evolución social este proceso podría describirse como sigue: «Si partimos del código genético de las sociedades occidentales y queremos explicar su evolución, tenemos que preguntarnos cómo ese código se tornó en cada caso en fenotípico por institucionalización e internalización de informaciones genotípicas. Tenemos que explicar las estructuras normativas concretas por su grado de anclaje en comunidades y por su grado de interpenetración con la acción adaptativa» [147].

En la terminología de esta reformulación llaman la atención dos cosas. Por un lado, para referirse a la materialización y anclaje de estructuras cognitivas, Münch sigue valiéndose de las expresiones «institucionalización» e «internalización». Parsons las había utilizado para designar la materialización de patrones culturales de valor, esto es, de *contenidos,* mientras que, si el derecho moderno y la ética protestante son expresión de una racionalización social, sólo pueden serlo por materializar o anclar, respectivamente, las *estructuras formales* propias de una etapa superior de la conciencia moral. Por otro lado, Münch utiliza la expresión «interpenetración» no solamente para designar el proceso «vertical» de traducción social de una comprensión del mundo objetivizada y decentrada, sino simultáneamente para referirse al entrelazamiento «horizontal» del marco institucional, atenido ahora a una moral postradicional, con los subsistemas economía y Estado. Es cierto que la institucionalización de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines sólo puede ser resultado de una cooperación de ambas «interpenetraciones». Pero sólo la interpenetración vertical puede considerarse sinónima de compenetración de ética y mundo, esto es, del proceso evolutivo de aprendizaje que representa la con-

147 R. MÜNCH, «Rationalisierung und Interpenetration», manuscrito, 1980, 35.

versión innovadora de la racionalización cultural en racionalización social. Sólo bajo *este* aspecto puede hablarse de una racionalización del *mundo de la vida,* legible en la racionalidad del *modo de vida.* Cierto es que la interpenetración vertical cumple condiciones necesarias para la horizontal; el derecho moderno y la ética protestante sirven a la institucionalización del dinero y del poder como medios de control con cuya ayuda las sociedades modernas alcanzan un nivel más alto de integración. Pero Münch mete los dos «procesos de interpenetración» en el mismo puchero porque, al igual que Parsons, no distingue entre el aumento de complejidad del sistema social y la progresiva racionalización del mundo de la vida.

De modo que Münch sólo puede llevar a efecto su intención de introducir la explicación weberiana del racionalismo occidental en la teoría de Parsons porque reduce la teoría de Parsons a premisas weberianas, quitándole todos sus ingredientes sistémicos y dejando mondo el núcleo que en ella representa la teoría neokantiana de la cultura. Münch anula, en cierto modo, el viraje de Parsons hacia el funcionalismo sistémico. Priva a éste de todas sus connotaciones esencialistas y entiende los «sistemas» simplemente como sistemas analíticos de referencia. No es ya que los sistemas de acción no «actúen», sino que tampoco «funcionan». Münch hace de Parsons una interpretación, según la cual el esquema cuatrifuncional no tendría ya la finalidad de posibilitar explicaciones funcionalistas; el esquema ni siquiera permitiría la afirmación de que «todo sistema social depende del cumplimiento de las funciones AGIL. Esta no es la dirección explicativa que se adopta en la aplicación del esquema analítico. Esta aplicación se ve guiada, más bien, por la tesis nuclear de que, para explicar cualquier aspecto de la realidad, habrá que recurrir a la forma de cooperación entre los sistemas dinamizantes y controladores que cabe distinguir de acuerdo con el esquema analítico» [148]. Münch se ve empujado a esta atrevida tesis porque trata de salvar el contenido auténtico de la tesis de la racionalización. Entiende la «diferenciación estructural... como resultado de la interpenetración... y no como resultado de la adaptación funcional de un sistema a entornos más complejos» [149]. Münch entiende la interpenetración en el sentido de aquella realización

[148] MÜNCH (1980 c), 33.
[149] MÜNCH (1980 c), 33.

de los valores que Parsons había inscrito en su concepto de actividad teleológica regulada por valores [150].

Por eso ve en el concepto de jerarquía de control la pieza clave de una teoría de los sistemas de acción, entendida en términos estructuralistas. Interpretación que resulta tanto más obvia cuanto que lo que Münch trata de actualizar con el concepto de interpenetración es aquel contenido filosófico que Parsons había puesto a salvo, a la vez que lo hacía irreconocible, en su concepto de jerarquía de control. La ordenación jerárquica de las cuatro funciones y de los correspondientes subsistemas sólo tenía sentido bajo la premisa de que el proceso de aseguramiento de las estructuras de los sistemas de acción era a la vez un proceso de realización de valores. De este modo, todo hecho social puede analizarse como resultante de la cooperación entre subsistemas dinamizadores (subsistemas condicionantes) y subsistemas controladores. El puesto que los subsistemas ocupan en la jerarquía de control viene determinado por la proporción entre las aportaciones controladoras y las aportaciones dinamizantes que hacen al proceso de realización de los valores. Frente a esto, la especificación funcional de los subsistemas sólo puede tener ya una significación subordinada.

Esta interpretación permite a Münch utilizar el concepto de interpenetración no sólo de forma descriptiva. Al constituir ahora un equivalente del concepto weberiano de racionalización, ese concepto tiene que incluir contenidos normativos. La expresión «interpenetración» se refiere al *proceso empírico* de compenetración recíproca de subsistemas *y simultáneamente* al *estado normativamente modélico* que alcanzan dos sistemas cuando se compenetran *equilibradamente* y en la proporción que resulta *óptima* para la resolución de sus respectivos problemas. Münch distingue este caso de *interpenetración modélica* de los casos de *aislamiento recíproco,* de *adaptación* (de los sistemas controladores a los sistemas dinamizantes, menos ordenados) y de *estrangulamiento* (de los sistemas dinamizantes por la preponderancia de los sistemas controladores). Estas ideas normativas quedan expresadas en la jerga de la teoría de sistemas; pero apuntan a algo más que a una mera revalorización normativa de la idea de un equilibrio entre sistemas en condiciones de alta complejidad. A todo ello le subyace, más bien, la intuición de un *despliegue de los potencia-*

[150] MÜNCH (1979), 397.

les contenidos en la cultura. La modernización de la sociedad puede considerarse como plasmación fenotípica de un código cultural que no representa un potencial arbitrario de orientaciones de valor, sino que con ayuda de la teoría weberiana de la racionalización religiosa puede demostrarse que es resultado de procesos de aprendizaje y que constituye un nuevo nivel de aprendizaje.

Sin embargo, Münch no puede dar expresión adecuada a esta intuición mediante su interpretación normativa del concepto de interpenetración. Weber puede entender la modernización como *racionalización* social porque previamente da una explicación de la racionalidad de la comprensión moderna del mundo, comprensión que tuvo su despliegue en Occidente. En Münch falta este paso; al contrario, llama racional a un código cultural cuando resulta apto para una «compenetración de ética y mundo»: «Las sociedades y las personalidades alcanzan mediante esta forma de institucionalización e internalización de un sistema de valores un grado creciente de conexión de dos orientaciones opuestas: la conexión de espacios cada vez más amplios de libertad y posibilidades cada vez más vastas de cambio con el carácter ordenado de éstos» [151]. Münch está sugiriendo con la expresión «interpenetración» un programa de mediación; falto de toda dialéctica, está convencido del valor de las mediaciones dialécticas. En lugar de asegurarse del concepto complejo de racionalidad por el que, a lo menos implícitamente, se deja guiar Max Weber, recae en el mundo de representaciones reificantes de la teoría de sistemas. La revalorización normativa que lleva a cabo del concepto de interpenetración la justifica Münch, en última instancia, de la siguiente forma: «Por medio de la interpenetración el mundo se hace cada vez más complejo manteniendo su carácter ordenado, es decir, aumenta sin cesar la *complejidad ordenada.* Es ésta una definición de la dirección de la evolución, que en último término se basa en el código télico de la *conditio humana*: en la compulsión apriórica a la constitución de sentido bajo las condiciones de un mundo complejo que directamente carece de él» [152].

Pero lo que en realidad ocurre es que Münch toma primero partido por una imagen armónica de la modernidad europeoamericana para entender después como interpenetración modélica, en términos de realización de los valores, los mismos estados de supuesto equilibrio diferenciado que Parsons aprehende en términos de teoría de sistemas. Es la interpretación que Parsons hace de la modernidad la que alumbra los pasos de la reformulación que, en términos de interpenetración, Münch efectúa de los procesos de racionalización social. Y hay que añadir que su idealismo eclipsa aquí al de Parsons. Lo que Weber sostenía para los comienzos de la modernidad sería válido sobre todo para su despliegue a partir del siglo XVIII: «La interpenetración de comunidad y economía posibilita la extensión de la solidaridad y a la vez la difusión de la racionalidad económica, sin que lo uno se convierta en carga para lo otro. La acción puede hacerse en este sentido más moral, más solidaria y económicamente más racional; el aumento de la solidaridad es incluso una condición de la acción económico-racional, que ahora ya no es sólo una acción puramente utilitarista, sino una acción económica éticamente regulada» [153].

No es casualidad que Münch coincida con Parsons en proyectar esta imagen de las sociedades capitalistas desarrolladas, una imagen aséptica y limpia de patologías sociales. Esta coincidencia es debida a las debilidades complementarias de que adolece una construcción teórica que borra la distinción entre sistema y mundo de la vida y que, por lo mismo, se ve obligada a pasar de largo ante los indicadores que había señalado Weber de una modernidad en discordia consigo misma. Parsons unifica de tal modo, en lo que atañe a conceptos básicos, la racionalización del mundo de la vida y el aumento de la complejidad del sistema de acción, que no logra captar los fenómenos de la peculiar resistencia que los ámbitos de la vida estructurados comunicativamente pueden oponer a los imperativos funcionales. En la teoría de la interpenetración, en cambio, la modernización aparece hasta tal punto como actualización social de un potencial cultural, que Münch reduce las coacciones que ejerce la reproducción material a condiciones de la realización de los valores y no puede captarlas ya en la dinámica sistémica que les es específica.

151 MÜNCH 1980 b), 30.
152 MÜNCH (1980 b), 30.
153 MÜNCH (1980 c), 38 s.

VIII. CONSIDERACIONES FINALES

DE PARSONS A MARX A TRAVÉS DE WEBER

Analizando los problemas de construcción de la teoría de la sociedad de T. Parsons hemos podido aclararnos sobre la estructura categorial de un concepto de sociedad estructurado en dos niveles que aúna los aspectos de mundo de la vida y sistema. El objeto de la teoría de la sociedad cambia en el curso de la propia evolución social. El mundo de la vida estructurado comunicativamente, cuanto más se amplía y diferencia su reproducción material, tanto más necesita de un análisis sistémico que ilumine los aspectos contraintuitivos de la socialización (*Vergesellschaftung*) *. Este cambio de perspectiva ha de hacerse, sin embargo, con precaución metodológica y sin confundir los paradigmas. Parsons se esforzó en vano hasta el final en resolver este problema. Precisamente los fenómenos, investigados en la línea que va de Marx a Weber, de un proceso de racionalización en contradicción consigo mismo, necesitan de un enfoque teórico que sea lo bastante sensible a la separación analítica entre integración social e integración sistémica. Parsons parte, ciertamente, de las investigaciones de Max Weber, pero no logra hacer plenamente uso del potencial, subrayado últimamente por Schluchter, que la *Zwischenbetrachtung* ** ofrece para un diagnóstico de nuestro

* Es decir, los aspectos contraintuitivos de la reproducción o «realización» de la sociedad en sus dimensiones sistema y mundo de la vida. *[N. del T.]*.

** En la versión castellana «*Excurso*: teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo»; Max WEBER, *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, I, Madrid, 1983. *[N. del T.]*.

tiempo. Ninguno de los componentes de ese diagnóstico ha perdido actualidad en los seis o siete decenios que han transcurrido mientras tanto.

Este es válido lo mismo para la tesis de la pérdida de sentido que para la tesis de la pérdida de libertad. Al desvanecerse la religión y la metafísica, al diluirse las formas de la razón objetiva en el sentido de Horkheimer, Weber ve cómo desaparece la fuerza unificante no coercitiva que las convicciones colectivamente compartidas poseen. La razón se pone ahora al servicio de una autoafirmación puramente subjetiva. En este sentido habla Weber de un politeísmo de poderes impersonales, de un antagonismo de órdenes últimos de valor, de la competencia de creencias últimas irreconciliables. A medida que la razón objetiva se reduce a razón subjetiva, la cultura pierde la capacidad de reconciliar los intereses particulares por medio de convicciones compartidas [1]. Por otro lado, Weber evoca en un pasaje ya famoso «ese estuche de servidumbre del futuro, al que quizá un día, como los habitantes del Antiguo Egipto, los hombres se vean impotentemente obligados a adaptarse cuando una administración y atención burocráticas técnicamente buenas, esto es, racionales, sea el único y último valor que decida sobre la forma de dirigir sus propios asuntos». La fuerza clarificadora de este diagnóstico se hace sobre todo patente cuando se entiende la burocratización de los ámbitos de acción como modelo de una tecnificación del mundo de la vida que despoja a los actores del plexo que da sentido a sus propias acciones [2].

Voy a retomar las consideraciones de Weber sobre la paradoja de la racionalización a la luz de la hipótesis que bajo la rúbrica de «mediatización del mundo de la vida» desarrollé inicialmente en términos globales y que ahora puedo reformular con más precisión tras el análisis crítico a que he sometido la teoría de la sociedad de Parsons [1]. Este segundo intento de asimilar el contenido de la obra de Weber desde el espíritu del marxismo occidental, viene inspirado, sin embargo, por el concepto de acción comunicativa (que he desarrollado mientras tanto valiéndome de las obras de Durkheim y Mead) y en este sentido se comporta también críticamente frente a la propia tradición marxista. Precisamente el acotamiento que el Estado social efectúa de los conflictos de clase en las sociedades industrialmente desarrolladas de Occidente, pone en marcha la dinámica de una cosificación de los ámbitos de acción estructurados comunicativamente, que sigue estando condicionada por el capitalismo, pero cuyos efectos son cada vez más inespecíficos en relación con los conflictos de clases [2]. El desarrollo crítico de algunos supuestos fundamentales del marxismo nos capacita para percibir las aporías más chocantes de la modernización social. Y como conclusión, trataré de caracterizar las tareas ante las que una teoría crítica de la sociedad tendría que medirse con los enfoques que hoy le hacen la competencia [3].

[1] Sobre la crisis de sentido, cfr. D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, 1976; Id., *The Winding Passage*, Cambridge, 1980.

[2] Acerca de cómo queda expropiado el actor de sus propias acciones, cfr. R. P. Hummel, *The Bureaucratic Experience*, Nueva York, 1977.

1. Retrospección sobre la teoría weberiana de la modernidad

El análisis que en el capítulo segundo hicimos de la teoría weberiana de la racionalización, nos condujo a un resultado ambivalente. Por un lado, ese análisis sigue siendo el enfoque más prometedor para explicar las patologías sociales que se presentan como secuela de la modernización capitalista. Pero por otro lado, nos topamos con muchas inconsistencias que ponen de manifiesto que el contenido sistemático de la teoría de Weber no puede ser asumido hoy sin someterlo a una reconstrucción efectuada con mejores instrumentos conceptuales.

Un *primer problema* consistía en que Weber investiga la racionalización del sistema de acción exclusivamente bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines. Si, asumiendo consecuentemente el planteamiento de Weber, queremos describir adecuadamente y explicar las patologías de la modernidad, hay que disponer de un concepto más complejo de racionalidad que permita señalar el espacio que para la modernización de la sociedad abre la racionalización de las imágenes del mundo a que se arriba en Occidente. Sólo entonces podemos analizar en todo su alcance la racionalización de los sistemas de acción, no solamente bajo el aspecto parcial de la racionalidad cognitivo-instrumental, sino incluyendo también los aspectos práctico-morales y estético-expre-

sivos. Es el desiderátum que he tratado de cumplir mediante la clarificación analítica, a la vez que basada en la historia de la teoría sociológica, de conceptos tales como acción orientada al entendimiento, mundo de la vida estructurado simbólicamente y acción comunicativa.

Un *segundo problema* consistía en que Weber, estorbado por las angosturas a que dan lugar los conceptos básicos de su teoría de la acción, equipara el patrón de racionalización que representa la modernización capitalista, con la racionalización social en general. De ahí que los fenómenos que consideraba síntomas de las dolencias de la época, no pudiera achacarlos a una utilización selectiva del potencial cognitivo acumulado en la cultura. Para aprovechar el diagnóstico que Weber hace de nuestro tiempo es menester, pues, recurrir a los efectos laterales patológicos a que da lugar una estructura de clases, que no puede ser aprehendida de forma adecuada con sólo los medios que la teoría de la acción nos ofrece. La emergencia de subsistemas de acción racional con arreglo a fines nos aparece entonces a una luz distinta. La racionalización de los plexos de acción comunicativa y la aparición de subsistemas de acción económica y administrativa racionales con arreglo a fines son procesos que hay que mantener analíticamente bien separados. Un segundo desiderátum consistía, pues, en trasladar el análisis desde el plano de la pugna entre orientaciones de acción al plano de la competencia entre principios de integración social. Para cumplir este *desideratum*, y con la intención de aclarar primero los conceptos, empecé discutiendo la tendencia evolutiva al desacoplamiento de sistema y mundo de la vida y después, recurriendo a un examen de la obra de Parsons, he tratado el problema de cómo pueden articularse categorialmente los correspondientes paradigmas. Ha llegado, pues, el momento de demostrar si con ello hemos obtenido una perspectiva interpretativa que nos permita resolver las inconsistencias de que adolece la explicación que ofrece Weber del racionalismo occidental.

En nuestro análisis nos habíamos topado en concreto con las siguientes dificultades:

— Weber describe, con toda razón, la ética protestante de la profesión y el modo metódico-racional de vida que esa ética induce, como encarnaciones de una conciencia moral regida por principios; pero, sistemáticamente, no pudo dar cuenta del hecho intuitivamente percibido de que la ascesis profesional, egocéntrica, basada en el particularismo de la gracia, representa una encarnación extremadamente irracional de la ética religiosa de la fraternidad.

— Weber habla de una erosión de las actitudes basadas en la ética profesional y de una expansión de las actitudes instrumentalistas frente al trabajo profesional; pero la idea de que son los procesos de secularización los que causan ese desmoronamiento de la ética de la profesión no resulta convincente. La conciencia moral regida por principios no va necesariamente ligada al interés personal por la salvación; de hecho se estabilizó en forma secularizada, aunque, por de pronto, sólo en determinadas capas sociales.

— Weber observa en los estilos de vida una tendencia a la polarización entre el «especialista» (*Fachmensch*) y el «gozador» (*Genussmensch*); pero tampoco resulta convincente su idea de que este fenómeno es consecuencia del antagonismo entre las legalidades propias de las distintas esferas de la cultura. Pues, en principio, aun cuando la razón sustancial quede, en efecto, desintegrada en sus momentos, la unidad de la razón puede muy bien conservarse en forma de racionalidad procedimental.

Finalmente, Weber observó cómo la evolución del derecho moderno lleva en su seno las semillas de una discordia sistemática entre la racionalidad formal y la racionalidad material. A los problemas de legitimación que provoca una dominación legal socavada en términos positivistas, no pudo darles cabida consistentemente, como ya vimos, en el patrón de racionalización de las sociedades modernas, porque él mismo permaneció atrapado en una concepción positivista del derecho.

El planteamiento de Weber puede quedar libre de estas dificultades y de otras similares si partimos de los supuestos siguientes:

— (*p*) el nacimiento de las sociedades modernas (lo que primariamente quiere decir: de las sociedades capitalistas modernas) exige la materialización institucional y el anclaje motivacional de ideas jurídicas y morales postconvencionales, pero

— (*q*) la modernización capitalista sigue un patrón, a consecuencia del cual la racionalidad cognitivo-instrumental desborda los ámbitos de la economía y el Estado, penetra en los ámbitos de la vida comunicativamente estructurados y adquiere en ellos la primacía a costa de la racionalidad práctico-moral y práctico-estética, lo cual
— (*r*) provoca perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida.

La explicación que da Weber del nacimiento de las sociedades modernas se concentra en la afirmación (*p*); su diagnóstico de la actualidad se refiere a los efectos laterales patológicos de que se habla en (*r*); Weber no hace la afirmación (*q*); pero esta afirmación es compatible con la interpretación que más arriba hemos propuesto de la *Zwischenbetrachtung*; las afirmaciones (*p*), (*q*) y (*r*) pueden articularse en un bosquejo de argumentación (algo laxo desde luego) si ampliamos el marco teórico en el sentido propuesto —es decir: si, por un lado, reconstruimos las bases de la teoría de la acción en la dirección de una teoría de la acción comunicativa que se ajuste a un concepto de sociedad desarrollado en términos de mundo de la vida y a la perspectiva evolutiva de una diferenciación de las estructuras de ese mundo de la vida; y si, por otro, desarrollamos los conceptos básicos de la teoría de la sociedad en la dirección de un concepto de sociedad articulado en dos planos que viene sugerido por la perspectiva evolutiva de una autonomización de los contextos de acción sistémicamente integrados frente al mundo de la vida integrado socialmente.

La hipótesis global que de todo ello se obtiene para el análisis de los procesos de modernización es que el mundo de la vida, progresivamente racionalizado, queda desacoplado de los ámbitos de acción formalmente organizados y cada vez más complejos que son la Economía y la administración estatal y cae bajo su dependencia. Esta dependencia, que proviene de una *mediatización* del mundo de la vida por los imperativos sistémicos, adopta la forma patológica de una *colonización interna* a medida que los desequilibrios críticos en la reproducción material (esto es, las crisis de control analizables en términos de teoría de sistemas) sólo pueden evitarse ya al precio de perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida (al precio de crisis, pues,

que «subjetivamente» se experimentan como amenazas a la identidad, o de patologías).

Valiéndonos de este hilo conductor, podemos articular los enunciados (*p*) y (*q*) interpretando la institucionalización de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines como un anclaje de los medios dinero y poder en el mundo de la vida. El enunciado (*q*) quiere decir entonces que los subsistemas diferenciados a través de los medios dinero y poder posibilitan, frente a las sociedades de clases estatalmente organizadas, un nivel más alto de integración y las obligan simultáneamente a una reestructuración (en forma de sociedades de clases económicamente constituidas). Finalmente, los enunciados (*q*) y (*r*) pueden articularse mediante la hipótesis de que en las sociedades capitalistas desarrolladas los mecanismos de integración sistémica penetran en ámbitos de acción que sólo podrían cumplir adecuadamente sus funciones bajo las condiciones de una integración social. Si se rellena con los argumentos de Weber este esbozo que he realizado con trazos un tanto gruesos, la emergencia y desarrollo de la modernidad nos aparecen a una luz distinta. Para ello voy a proceder partiendo de la tesis weberiana sobre la burocratización [1], volviendo después sobre la explicación del nacimiento de sociedades capitalistas [2], y retomando, finalmente, con ayuda de esta reconstrucción, el diagnóstico que Weber hace de nuestro tiempo [3].

[1] La burocratización es para Max Weber un fenómeno clave para entender las sociedades modernas. Estas se caracterizan, en efecto, por la aparición de un nuevo tipo de organización: la producción económica queda organizada en términos capitalistas con la ayuda de empresarios que calculan racionalmente, y la administración pública queda organizada en términos burocráticos con la ayuda de funcionarios especializados de formación jurídica; ambas quedan, pues, organizadas en forma de empresa o de instituto (*Anstalt*). Los medios materiales se concentran en manos de propietarios o de líderes, mientras que la pertenencia a la organización se torna independiente de características adscriptivas. Las organizaciones cobran con ello un alto grado de flexibilidad en el interior y de autonomía hacia el exterior. En virtud de su eficiencia las formas de organización que representan la economía capitalista y la administración estatal moderna se imponen también en otros ámbitos de acción, hasta el punto

de que las sociedades modernas, incluso para los legos, ofrecen la imagen de «sociedades-organización». Para los sociólogos este nuevo tipo de organización se convierte a la vez en un ejemplo intuitivo del concepto de sistema social autorregulado. No es casual que las categorías de la teoría de sistemas hayan encontrado primariamente aplicación en sociología de las organizaciones [3].

Weber se representa todavía la actividad de las organizaciones como un tipo de acción racional con arreglo a fines en gran formato. A su juicio, la racionalidad de una organización se mide por el grado en que, como empresa o instituto, posibilita y asegura la acción «racional con arreglo a fines» de sus miembros. Este *modelo finalista,* que ha sido abandonado por la reciente teoría de la organización, no puede explicar por qué las organizaciones no logran en modo alguno solucionar sus problemas de mantenimiento sólo (o primariamente sólo) a través del comportamiento racional con arreglo a fines de sus miembros. Tampoco para la empresa capitalista y para la administración moderna podemos suponer una relación de dependencia lineal entre la racionalidad de la organización y la racionalidad de la acción de sus miembros. De ahí que el funcionalismo no parta ya de la racionalidad del saber de los sujetos capaces de conocimiento y de acción. Para el análisis de los procesos de racionalización social elige como punto de referencia la racionalidad sistémica: el «saber» susceptible de racionalización se expresa en la capacidad de autocontrol de los sistemas sociales. Mientras que Weber entendía la racionalización social como una institucionalización de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines, que se cumple en las formas de organización que representan la empresa y el «instituto», para un planteamiento en términos de teoría de sistemas pierde importancia el comportamiento «racional con arreglo a fines» de los miembros de la organización; ahora lo que interesa es ante todo la aportación funcional que los puestos, los programas, las decisiones, la aportación funcional que cualquier estado o elemento hace a la solución de los problemas sistémicos [4].

Pues bien, Weber sostiene que en las tendencias a la burocratización que caracterizan a la sociedad global se imponen simultáneamente tanto una forma suprema de racionalización so-

[3] R. Mayntz (ed.), *Bürokratische Organisation,* Colonia, 1968.
[4] N. Luhmann, «Zweck - Herrschaft - System», *Der Staat,* 1964, 129 ss.

cial como la subsunción más completa y eficaz de los sujetos agentes bajo el poder objetivo de un aparato autonomizado por encima de sus cabezas. Si se analizan las cosas más detenidamente, se ve que esta tesis de la pérdida de libertad debe su plausibilidad solamente a una utilización ambigua del término «racionalización». Su significado se desplaza imperceptiblemente, según el contexto de que se trate, de la racionalidad de la acción a la racionalidad sistémica. Weber admira los rendimientos organizativos de las burocracias modernas; pero en cuanto adopta la perspectiva de los miembros y clientes, y analiza la objetivización (*Versachlichung*) de las relaciones sociales que en las organizaciones se produce, bajo el prisma de su despersonalización, tiende a describir la racionalidad de las burocracias (las cuales desarrollan ya una dinámica propia desligada de las actitudes insufladas por la ética de la profesión, y, en general, de las actitudes racionales con arreglo a valores) bajo la imagen de una *máquina que trabaja racionalmente*: «Una máquina muerta es espíritu coagulado. Y el ser eso es lo que le proporciona el poder de someter a los hombres a su servicio y de determinar de forma tan dominante su vida laboral, como en efecto sucede hoy en la fábrica. Espíritu coagulado es también esa máquina viva que representa la organización burocrática, con la especialización de su trabajo profesional, su delimitación de competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerárquicamente articuladas» [5]. De consuno con la máquina muerta, la máquina viva de la burocracia autonomizada trabaja en el establecimiento de ese «estuche de servidumbre» del que habla Weber. Ciertamente que sólo las máquinas muertas «*trabajan*» en el sentido de un concepto físico de trabajo; en los demás casos decimos que las máquinas «*funcionan*» más o menos bien. La metáfora de la máquina *viva* se aleja del modelo finalista y sugiere ya la idea de un sistema que se estabiliza frente a un entorno contingente. Bien es verdad que la distinción entre racionalidad sistémica y racionalidad con arreglo a fines es una distinción que sólo se introduciría más tarde; pero algo similar es lo que Weber ya tiene intuitivamente en mientes. En cualquier caso, la tesis de la pérdida de libertad resulta más plausible si se considera la burocratización como señal de un nuevo nivel de diferenciación sistémica. Al diferenciarse los subsistemas Economía y Estado (a

[5] Weber (1964), 1060.

través de los medios dinero y poder) de un sistema institucional inserto en el horizonte del mundo de la vida, surgen *ámbitos de acción formalmente organizados*, cuya integración no discurre ya a través del mecanismo del entendimiento, que se disocian del mundo de la vida y que se coagulan en una socialidad vacía de sustancia normativa.

Con las nuevas organizaciones se forman perspectivas sistémicas desde las que, distanciadamente, el mundo de la vida es percibido como ingrediente del entorno sistémico que se esté considerando en cada caso. Las organizaciones cobran autonomía por medio de un *autodeslinde neutralizador frente a las estructuras simbólicas del mundo de la vida*; con ello se tornan peculiarmente *indiferentes* frente a la cultura, la sociedad y la personalidad. Luhmann describe estos efectos como «deshumanización de la sociedad». La realidad social parece contraerse en su totalidad a una realidad organizativa objetivizada y libre de ataduras normativas. Pero de hecho tal «deshumanización» sólo significa una escisión de los ámbitos de acción formalmente organizados respecto del mundo de la vida, posibilitada por los medios de control; y no sólo implica, como Luhmann supone, una despersonalización en el sentido de una separación de los sistemas de acción formalmente organizados respecto de las estructuras de la personalidad; sino que también puede mostrarse una neutralización parecida en relación con los otros dos componentes del mundo de la vida. Empecemos por la relación de indiferencia entre organización y personalidad.

Las empresas e institutos modernos ponen en práctica el principio de pertenencia voluntaria. Cuando se los ve desde ellos, los motivos, las orientaciones valorativas y los rendimientos funcionalmente necesarios quedan definidos como aportaciones que hacen los miembros de la organización. A través de unas condiciones de pertenencia globalmente aceptadas y por medio de la obediencia generalizada de sus miembros, la organización se hace independiente de las disposiciones de acción concretas, de los fines concretos y, en general, de los contextos particulares del mundo de la vida, que de otro modo afluirían a la organización junto con el transfondo socializatorio de las propiedades de la personalidad, y acabarían bloqueando su capacidad de control: «La diferenciación del papel de miembro constituye un amortiguador entre el sistema y la persona, y posibilita una profunda desconexión entre las referencias de sentido propias de la acción

ajustada al sistema y las estructuras de sentido y de motivación de la persona. Con la ayuda del papel de miembro puede asegurarse una motivación a participar en el sistema desligada de los requisitos de acción internos a éste, y ser utilizada en forma generalizada en provecho de una estructura interna compleja en su contenido y flexible en el tiempo»[6].

Un ejemplo, históricamente preñado de consecuencias, de relación de indiferencia entre la organización y los que pertenecen a ella, reducidos a «miembros» suyos y neutralizados en este papel, lo ofrece la empresa capitalista una vez que se disocia de la hacienda familiar del empresario. Para la empresa, la vida privada de *todos* sus miembros ha quedado convertida en mero entorno.

Pero no solamente surge una zona de indiferencia entre organización y personalidad; otro tanto ocurre en la relación de la organización con la cultura y con la sociedad. Como puede verse en el ejemplo histórico de la separación del Estado secularizado respecto de la Iglesia, es decir, del nacimiento de un poder estatal laico basado en la tolerancia, las formas modernas de organización exigen también independencia respecto a las imágenes del mundo que sirvieron de base a las legitimaciones y, en general, respecto a las tradiciones culturales de las que hasta entonces sólo se podía hacer uso prosiguiéndolas al tiempo que se las interpretaba. Mediante la práctica de la neutralidad ideológica, las organizaciones se sustraen al poder de tradiciones que de otro modo acabarían restringiendo el espacio y soberano ejercicio de su competencia para configurar programas. Así como las personas, en tanto que miembros, quedan despojadas de la estructura de su personalidad y neutralizadas en el papel de portadores de las acciones que la organización exige, así también las tradiciones culturales quedan despojadas, a fuer de ideologías, de su carácter vinculante y transformadas en materia prima para la planificación ideológica, es decir, para una elaboración administrativa de plexos de sentido. Las organizaciones tienen que ser capaces de cubrir sus propias necesidades de legitimación. Una vez más es Luhmann quien describe de la manera más concisa cómo la cultura, cosificada en entorno del sistema, es instrumentalizada al servicio de las exigencias de mantenimiento de éste:

[6] GABRIEL (1979), 107; J. GRÜNBERG, *Die Perfektion des Mitglieds*, Berlín, 1981.

«Los sistemas-organización se especializan también en co-organizar las consecuencias de la acción y los efectos neutralizadores que se siguen de sus fines, constituyendo así "ideológicamente" contextos de interpretación y de valoración que llevan el sello de su contingencia y relatividad» [7].

Pero las organizaciones no solamente se desligan de las ataduras que les impone la cultura y de las actitudes y orientaciones específicas de la personalidad, sino que también se independizan de los contextos del mundo de la vida, neutralizando el transfondo normativo que representan aquellos contextos de acción regulados «éticamente» en el sentido de Hegel, en los que el sujeto se introduce por vía no formalizada. Lo social no queda en modo alguno absorbido como tal por los sistemas de acción organizados, sino que, más bien, queda dividido en ámbitos de acción constituidos en términos de mundo de la vida y en ámbitos de acción neutralizados frente a los mundos de la vida. Los primeros están estructurados comunicativamente, los segundos organizados formalmente. Estas dos clases de ámbitos no guardan entre sí la relación *jerárquica* de «plano de la interacción» y «plano de la organización», el segundo por encima del primero *, sino que, más bien, *se enfrentan* los unos a los otros como ámbitos de acción socialmente integrados y ámbitos de acción sistémicamente integrados. El mecanismo del entendimiento lingüístico, esencial para la integración social, queda parcialmente en suspenso en los ámbitos de acción sistémicamente organizados, y descargado por vía de medios de control. Estos últimos, no obstante, tienen que quedar anclados en el mundo de la vida por medio del derecho formal. De ahí que, como veremos, el *tipo de juridización* de las relaciones sociales sea un buen indicador de los límites entre sistema y mundo de la vida.

Llamo formalmente organizadas a todas las relaciones sociales que se presentan en subsistemas regidos por medios en la medida en que *es el derecho positivo quien las genera.* Entre ellas hay que contar también las relaciones de intercambio y de poder constituidas por el derecho privado y el derecho público, que tienen lugar allende los límites de la organización. En las sociedades premodernas el trabajo social y la dominación política

[7] GABRIEL (1979), 102.

* Alusión a N. LUHMANN, «Interaktion, Organisation, Gesellschaft», en *Soziologische Aufklärung,* II, Opladen, 1975. *[N. del T.].*

se basan todavía en instituciones de primer orden, que el *derecho se limita a sancionar* y garantizar; en las sociedades modernas son sustituidas por un orden de propiedad privada y un orden de dominación legal que aparecen *directamente* en forma de derecho positivo. El derecho coactivo moderno queda desconectado de motivos éticos; funciona como medio de delimitación de ámbitos en que las personas jurídicas privadas pueden ejercer legítimamente su arbitrio o de espacios en que quienes ocupan cargos (quienes ocupan posiciones de poder organizadas) pueden ejercer su autoridad legal. En estos ámbitos de acción las normas jurídicas *sustituyen* al sustrato prejurídico de la eticidad sustentada por la tradición, que era acerca de lo que hasta ahora se habían limitado a versar esas normas jurídicas en tanto que metainstitución. El derecho ya no se refiere a estructuras de comunicación que ya estén ahí, sino que genera formas de comercio y trato, y cadenas de mando, gobernadas por medios de control, en las que los plexos de acción orientada al entendimiento enraizados en la tradición quedan desplazados y convertidos en entornos del sistema. Según este criterio, los límites entre sistema y mundo de la vida discurren, dicho un tanto toscamente, entre los subsistemas Economía y burocracia estatal por un lado, y las esferas de la vida privada (familia, relaciones de vecindad, asociaciones libres) y de la opinión pública (de los sujetos en tanto que personas privadas y en tanto que ciudadanos), por otro. Sobre esto volveré después.

La constitución jurídico-formal de contextos de acción y la relegación de las redes de acción comunicativa al entorno del sistema queda de manifiesto en las propias relaciones sociales dentro de las organizaciones. La cuestión de hasta qué punto se hace uso de forma «racional con arreglo a fines» del espacio de movimiento de que dispone la organización formal, la cuestión de hasta qué punto se cumplen de forma racional con arreglo a fines las actividades que tiene encomendadas y se tratan de forma racional con arreglo a fines los conflictos internos, la cuestión de hasta qué punto los imperativos de rentabilidad económica a que más o menos ha de obedecer la empresa capitalista arraigan también en las orientaciones de acción de sus miembros, son cuestiones que, como demuestran las investigaciones empíricas, en modo alguno pueden responderse de forma deductiva. Pues lo que caracteriza las orientaciones de acción de los miembros no es primariamente la racionalidad con arreglo a fines, sino la cir-

cunstancia de que todas sus acciones están sujetas a las condiciones de su pertenencia a la organización, es decir, a las premisas de un ámbito de interacción regulado jurídicamente. Si se entienden las empresas e «institutos» como sistemas autorregulados, lo que aparece en primer plano es el momento de organización jurídica.

Contra los supuestos idealizadores de que parte el modelo clásico de la burocracia se ha objetado con toda razón que la estructura organizativa que se expresa en los programas y puestos no se traduce en modo alguno de forma automática y sin distorsiones en una acción organizada, calculada, impersonal, independiente de la situación y accesible a una evaluación objetiva [8].

Incluso dentro de los ámbitos de acción organizados formalmente las interacciones se siguen entretejiendo a través del mecanismo del entendimiento. Si todos los procesos genuinos de entendimiento quedaran desterrados del interior de la organización, no podrían mantenerse las relaciones sociales formalmente reguladas ni cumplirse los fines de la organización. Con todo, el modelo clásico de la burocracia tiene razón en la medida en que la acción organizada está *sujeta a las premisas* propias de un ámbito de acción formalmente regulado. Y puesto que éste queda éticamente neutralizado en virtud de su organización jurídica, la *acción comunicativa pierde en el espacio interno de las organizaciones su base de validez.*

[8] En relación con la situación en que se desarrolla el trabajo en las organizaciones estatales, St. Wolff, por ejemplo, llega a las siguientes conclusiones: «En todo caso hemos podido demostrar que tal objetivización resulta problemática en vista de cómo se desarrolla el trabajo efectivo en las organizaciones estatales:

— en el aspecto *cognitivo,* el contexto local e histórico de la acción social obliga a quien trabaja en tales organizaciones a un papel activo en punto a definiciones e interpretaciones;

— en el aspecto *social,* la aplicación de las reglas de acción a contextos sociales de menor o mayor amplitud tiene que orientarse conforme a la situación;

— en el aspecto *motivacional,* resultan insostenibles, precisamente en las organizaciones estatales, las hipótesis acerca de una motivación o susceptibilidad de motivación orientadas solamente a valores de cambio, es decir, de tipo enteramente impersonal.»

(St. Wolff, «Handlungsformen und Arbeitssituationen in staatlichen Organisationen», en E. Treutner, St. Wolff, W. Bonss, *Rechtstaat und situative Verwaltung,* Francfort, 1948, 154.)

Los miembros de la organización actúan comunicativamente *bajo reservas.* Saben que no sólo en los casos de excepción, sino también en los casos rutinarios *pueden* recurrir a regulaciones formales: no están *obligados* a alcanzar un consenso por medios comunicativos. Bajo las condiciones del derecho moderno, la formalización de las relaciones interpersonales significa el deslinde legítimo de espacios de decisión, de los que *en caso necesario* puede hacerse un uso estratégico. Las relaciones internas constituidas por la pertenencia a la organización no sustituyen a la acción comunicativa, pero privan de su fuerza a las bases de validez de ésta al sustituirlas por la posibilidad legítima de redefinir a voluntad el ámbito de acción orientada al entendimiento y de reducirlo si fuera necesario a una situación de acción despojada de todo contexto del mundo de la vida y no orientada ya a la obtención de un consenso. Que la externalización del mundo de la vida no puede ser total es algo que se pone ya de manifiesto en que toda organización formal necesita de organización informal. La organización informal comprende todas aquellas relaciones internas legítimamente reguladas que, pese a la juridización de su marco, pueden seguir siendo moralizadas. Con la organización informal el mundo de la vida de los miembros de una organización, nunca extirpado del todo, penetra en la propia realidad organizativa.

Podemos decir, en resolución, que las tendencias a la burocratización se presentan desde la perspectiva interna de las organizaciones como una creciente *autonomía* de éstas frente a los componentes del mundo de la vida desplazados ahora al entorno del sistema. Desde la perspectiva opuesta, es decir, desde la perspectiva del mundo de la vida, ese mismo proceso se presenta como un proceso de *autonomización.* Pues los ámbitos de acción integrados sistémicamente, asentados sobre medios de comunicación deslingüistizados, *quedan sustraídos* a los órdenes institucionales del mundo de la vida. La constitución de plexos de acción que no están socialmente integrados significa que las relaciones sociales quedan desgajadas de la identidad de los sujetos. El sentido objetivo de los plexos de acción estabilizados funcionalmente ya no puede quedar recogido e integrado en el plexo de referencias intersubjetivo de una acción que posea pleno sentido subjetivo; mas al mismo tiempo ese sentido objetivo, como señala Th. Luckmann, se hace sentir en las vivencias y experiencias de los actores como una causalidad del destino: «El decurso de la

acción queda "objetivamente" determinado por los nexos de sentido "racionales con arreglo a fines" del ámbito institucional especializado de que se trate; pero ya no puede encajar sin problemas en el contexto "subjetivo" de sentido de la biografía individual. En otras palabras, el sentido objetivo de la acción ya no coincide como cosa obvia con el sentido subjetivo de la acción individual en la mayoría de los ámbitos de la existencia cotidiana que importan para el mantenimiento de la sociedad»[9]. La cuestión de si del hecho de que los sistemas de acción desborden el horizonte del mundo de la vida y ya no puedan ser percibidos como totalidad por los actores, se siguen problemas de identidad, es, en todo caso, una cuestión distinta[10]. Tales problemas sólo se plantearían *ineludiblemente* si fuera menester contar con una *incontenible* tendencia a una burocratización *cada vez más profunda.*

El funcionalismo sistémico de Luhmann se apoya de hecho en la suposición de que en las sociedades modernas el mundo de la vida simbólicamente estructurado se ha visto ya empujado a los nichos de una estructura social autonomizada en términos sistémicos y de que ha sido colonizado por ésta. Por el contrario, la circunstancia de que medios de control como el dinero y el poder necesiten de un anclaje institucional en el mundo de la vida parece hablar a favor, a lo menos en principio, de un primado de los ámbitos de acción integrados socialmente frente a los contextos sistémicamente reificados. Ciertamente que dentro de los ámbitos de acción formalmente organizados el mecanismo de coordinación que es el entendimiento ha perdido parcialmente su vigor; pero la estimación del peso relativo de integración social e integración sistémica es un problema difícil que sólo puede decidirse empíricamente.

La cuestión de si las tendencias a la burocratización descritas por Weber alcanzarán alguna vez ese estado orwelliano en que todas las funciones integrativas pasen del mecanismo de socialización que es el entendimiento lingüístico, que a mi juicio sigue siendo fundamental, a mecanismos sistémicos, y la cuestión de si tal estado es posible sin una dislocación de estructuras antropológicas profundas, son cuestiones que han de quedar abiertas. A mi juicio, la debilidad metodológica del funcionalismo sistémico,

9 LUCKMANN, en GADAMER, VOGLER, III (1972), 190.
10 GABRIEL (1979), 168 ss.

cuando se presenta con pretensiones absolutistas, radica en que elige sus categorías teóricas *como si* ese proceso cuyos inicios describió Weber, estuviera ya cerrado, como si una burocratización total *hubiera* deshumanizado ya por completo la sociedad, la hubiera convertido en un sistema desprovisto de todo anclaje en un mundo de la vida comunicativamente estructurado y éste, a su vez, hubiera quedado degradado al *status* de un subsistema entre otros. Este «mundo administrado» era para Adorno una visión de máximo espanto; para Luhmann se ha convertido en un presupuesto trivial[11].

[2] Antes de retornar, bajo este punto de vista de la mediatización del mundo de la vida, al diagnóstico que Weber hace de la actualidad es menester examinar si la tesis de la burocratización, una vez traducida a categorías sistema/mundo de la vida, puede ser puesta en conexión con la teoría weberiana de la racionalización.

Elemento esencial en la emergencia de la sociedad capitalista es la diferenciación del sistema económico respecto al régimen de dominación política del feudalismo europeo. Bajo los imperativos funcionales de la nueva forma de producción ese régimen se reorganiza por su parte en forma de Estado moderno. En la economía capitalista la producción queda, a la vez que centralizada, apolíticamente regulada a través de mercados. El Estado, que no se dedica por su parte a actividades económicas productivas y que para el cumplimiento de sus funciones ordenadoras ha de obtener sus recursos de los ingresos privados, organiza y asegura el tráfico jurídico entre contendientes económicos que son portadores del proceso productivo a título de personas privadas. Así pues, los dos núcleos institucionales que son la empresa capitalista y el moderno aparato estatal se convierten para Max Weber en los fenómenos necesitados de explicación. Ahora bien: el logro evolutivamente más llamativo en la empresa capitalista no lo constituye para Weber la institucionalización del trabajo asalariado, sino el carácter planificado de las decisiones económicas orientadas al lucro y basadas en la contabilidad racional. Por tanto, la explicación de Max Weber no se refiere primariamente a la creación de mercados de trabajo que convierten la fuerza abs-

11 GABRIEL (1979), 144, destaca este aspecto como punto angular de la controversia entre Weber y Luhmann.

tracta de trabajo en un factor de coste en el cálculo de las ganancias empresariales, sino al «espíritu del capitalismo», es decir, a aquella mentalidad que caracteriza la acción económica racional de los empresarios del primer capitalismo. Mientras que Marx concibe la forma de producción como el fenómeno necesitado de explicación y escudriña la acumulación de capital como nuevo mecanismo de *integración sistémica,* Weber, dada su versión del problema, dirige su inquisición en una dirección distinta. Como *explanandum* considera la polarización de la economía y de la administración estatal hacia orientaciones de acción racionales con arreglo a fines; estas mutaciones caen dentro de la dimensión de las formas de *integración social.* En cualquier caso, la nueva forma de integración social hace posible la institucionalización del medio dinero y con ello nuevos mecanismos de integración sistémica. Marx parte de problemas relacionados con la integración sistémica, Weber de problemas relacionados con la integración social. Si se mantienen separados estos dos niveles analíticos, la teoría weberiana de la racionalización puede integrarse en un modelo explicativo que ya esbocé en otra parte [12] ateniéndome a los siguientes puntos de vista:

— Las capacidades de aprendizaje adquiridas inicialmente por determinados miembros de la sociedad o por determinados grupos marginales penetran en el sistema de interpretación de la sociedad a través de procesos de aprendizaje y se convierten en lugares comunes. Las estructuras de conciencia y los acervos de saber compartidos colectivamente representan, en términos de conocimientos empíricos y de ideas práctico-morales, un *potencial cognoscitivo* del que se puede hacer socialmente uso.
— Las sociedades aprenden resolviendo problemas sistémicos que representan desafíos evolutivos. Entiendo por tales problemas aquellos que desbordan las capacidades de control (*Steuerungskapazitäten*) de que puede disponerse dentro de los límites de una formación social dada. Las sociedades pueden *aprender evolutivamente* haciendo uso de ideas jurídicas y morales contenidas en las imágenes del mundo, para reorganizar los sistemas de acción y configurar una nueva forma de integración social. Este proceso podemos representárnoslo como una materialización institucional de estructuras de racionalidad que están ya acuñadas en el plano de la cultura.
— Es el establecimiento de una *nueva forma de integración social* el que permite la puesta en práctica del saber técnico-organizativo ya existente (o la generación de nuevo saber), esto es, un *incremento de las fuerzas productivas* y una ampliación de la complejidad del sistema. De modo que en la evolución social son los procesos de aprendizaje en el ámbito de la conciencia práctico-moral los que se encargan de marcar el paso.

[12] HABERMAS (1976 a), 30 ss. y 175 ss.

Los pasos evolutivos vienen caracterizados según esta teoría por instituciones que posibilitan la solución de los problemas sistémicos que en cada caso son los responsables de las crisis, y ello en virtud de propiedades que provienen de la materialización de estructuras de racionalidad. Con la materialización institucional de estructuras de racionalidad que ya se habían formado en la cultura de la vieja sociedad surge un nuevo *nivel de aprendizaje.* Institucionalización no significa aquí que se tornen vinculantes patrones culturales, es decir, *contenidos* concretos de orientación; se trata más bien de que quedan abiertas nuevas posibilidades *estructurales* para la racionalización de la acción. El proceso evolutivo de aprendizaje lo entiendo como la puesta en práctica de un potencial de aprendizaje. Y este proceso ha de poder explicarse a su vez causalmente, recurriendo a estructuras y a eventos. Dejo de lado el difícil problema metodológico de cómo plantear categorialmente la recíproca influencia que entre sí ejercen estructuras y sucesos, el impulso que suponen los eventos generadores de problemas y el desafío que representan las posibilidades estructuralmente abiertas [13].

Si nos atenemos a estas orientaciones hipotéticas, el esqueleto del enfoque explicativo de Weber puede reconstruirse como sigue. En relación con los complejos institucionales que caracterizan el nivel evolutivo moderno hay que poder demostrar que [*i*] son funcionales para la solución de problemas sistémicos hasta ese momento irresolubles y que [*ii*] encarnan estructuras de una etapa superior de la conciencia moral. La explicación causal consiste entonces [*iii*] en demostrar, analizando las imágenes racio-

[13] Cfr. sobre esto SCHLUCHTER (1979), 256 ss.

nalizadas del mundo, la existencia del correspondiente potencial cognitivo, [*iv*] en señalar las condiciones bajo las que las materializaciones institucionales de las estructuras de conciencia ya acuñadas en el ámbito de la cultura pudieron primero ser sometidas a prueba y después quedar estabilizadas, y finalmente [*v*] en identificar mediante un análisis de los procesos históricos las fases de tal proceso de aprendizaje. Para la explicación causal han de combinarse, pues, explicaciones de tipo funcionalista y de tipo estructuralista. Aquí no me es posible cumplimentar este modelo de explicación ni siquiera a título ilustrativo, pero sí que voy a indicar cómo cabría «dar acomodo» en él a los puntos de vista bajo los que Weber estudia el racionalismo occidental.

ad i) Sería tarea de un análisis funcionalista identificar los *problemas sistémicos* de la sociedad feudal de la baja Edad Media, que no pudieron solucionarse sobre la base de una producción agraria de estructura feudal, de una organización de las ciudades por gremios de artesanos, de unos mercados locales y de un comercio a largas distancias orientado al consumo de lujo, y ello por desbordar la capacidad de control y la capacidad de aprendizaje de las sociedades de clases de organización política. Lo que distingue a la evolución europea no es tanto el *tipo* de estos problemas sistémicos, con que también tuvieron que enfrentarse otras «civilizaciones», sino más bien el hecho de que fueran tomados como *desafíos evolutivos.* La segunda tarea de un análisis funcionalista consistiría en explicar por qué la forma de producción centrada en torno al núcleo institucional que es la *empresa capitalista* logra resolver esos problemas tan pronto como se desarrolla un *poder estatal moderno* que asegura el orden del derecho privado burgués y con ello la institucionalización del medio dinero, y, en general, las condiciones de existencia de un proceso económico despolitizado, liberado de normas éticas y de orientaciones en función de valores de uso, y destinado a mercados de un determinado orden de magnitud, aquí en concreto del orden de magnitud del territorio estatal [14].

[14] La fuerza del planteamiento marxista sigue consistiendo en que hace derivar la nueva forma de producción, no de factores externos sino de la dinámica interna del sistema económico. Cfr. en este contexto la interesante discusión acerca de los planteamientos de P. Sweezy, L. Wallerstein y A. G. Frank por R. Brenner, «The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-smithian Marxism», *New Left Rev.*, 104, 1977, 25 ss.; B. Fine, «On the Origins of Capitalist Development», *New Left Review*, 109, 1978, 88 ss.

ad ii) A continuación el *análisis estructural* tendría que aclarar las propiedades formales de las orientaciones de acción funcionalmente necesarias para las empresas capitalistas y las administraciones modernas. Weber estudia la normación de la acción racional con arreglo a fines, lo mismo bajo el *aspecto de ética de la profesión* que bajo *aspectos jurídicos.* Para el anclaje motivacional de orientaciones de acción que resultan tan persistentes y comprehensivas que llegan a cuajar en un rol profesional es menester la fuerza sistematizadora de una conciencia moral regida por principios. El análisis estructural se centra, por tanto, en la «afinidad electiva» entre la *«ética protestante»* y el *«espíritu del capitalismo»* plasmado en la moderna cultura profesional. Analizando la estructura de la ética de la intención, una ética desinstitucionalizada y basada en el particularismo de la gracia, Weber explica por qué ésta puede penetrar todas las esferas de la existencia y todos los estadios de la vida, por qué puede dramatizar el trabajo profesional en su conjunto y simultáneamente conducir a las afraternales consecuencias de una objetivización de las relaciones interpersonales. Por otro lado, para el anclaje «racional con arreglo a valores» de la acción «racional con arreglo a fines» en el sistema institucional es preciso un *derecho basado en el principio de positivización (Satzungsprinzip) y en el principio de fundamentación.* Aquí el análisis estructural se centra en los fundamentos de validez del derecho moderno, que, en principio, se supone sustituyen a la validez tradicional por un acuerdo alcanzado racionalmente. Esa positivación, «legalización» y formalización del derecho que es funcionalmente necesaria para la institucionalización del dinero y del poder y para la correspondiente organización de la acción económica y de la acción administrativa significa, a la par, una separación de legalidad y moralidad. De ahí que el sistema jurídico precise en conjunto de una fundamentación autónoma, que sólo es ya posible en términos de una moral postradicional.

ad iii) Una vez identificadas las instituciones que convierten el tránsito a las sociedades modernas en un proceso de aprendizaje evolutivo, habría que demostrar que las estructuras de racionalidad materializadas en ellas ya estaban disponibles como *estructuras de la imagen del mundo.* Weber, en efecto, trató de

demostrar en sus estudios comparativos sobre la ética económica de las religiones universales que la racionalización de las imágenes del mundo condujo por la línea de la tradición judeo-cristiana, y sólo por esta senda evolutiva occidental, a una comprensión decentrada del mundo y a la diferenciación de esferas culturales de valor, dotada cada una de ellas de una lógica específica, y con ello a representaciones jurídicas y morales de tipo postradicional. Esto es una condición necesaria para aquella «"interpenetración" de ética y mundo» en cuyo transcurso quedan transformados los órdenes profanos de la sociedad.

ad iv) Habría que pasar después a la *explicación causal* del tránsito al mundo moderno; tal explicación sólo podría lograrse si también se identifican las condiciones *suficientes* que condujeron a la utilización, aunque sólo fuera selectiva, del potencial ya existente, para las innovaciones institucionales *características*. Estas indican, según lo analizado, una nueva forma de integración social; posibilitan un nuevo nivel de diferenciación sistémica, y permiten ampliar la capacidad de control por encima de los límites de una sociedad de clases estratificada, organizada políticamente. A este capítulo pertenecen los factores que Weber discutió detalladamente y que también volvió a abordar Parsons (el puesto especial de las ciudades manufactureras del Medievo y los derechos políticos de los ciudadanos, la estricta organización de la Iglesia católica en sus aspectos institucionales, el papel ejemplar del derecho canónico, la competencia entre el poder eclesiástico y el poder mundano, la descentralización del poder dentro de una sociedad culturalmente casi homogénea, etc.). Otros factores tienen que explicar por qué los nuevos complejos institucionales lograron implantarse y estabilizarse. Sólo con la extensión y la consolidación de la economía de mercado por todo el territorio estatal entra la sociedad capitalista en el estadio de una reproducción autosuficiente, regulada por sus propios mecanismos propulsores. Sólo con la configuración que la dominación legal adquiere en el orden jurídico y constitucional burgués se establece entre la economía capitalista y el Estado improductivo una relación de complementación funcional y de estabilización recíproca.

ad v) Si este bosquejo de explicación estuviera tan elaborado que nos permitiera ordenar el acontecer histórico bajo los mencionados puntos de vista teóricos, quedaría todavía como

tarea principal la de describir ese proceso de aprendizaje evolutivo en términos de movimientos sociales y de transmutaciones políticas. Max Weber se concentró casi exclusivamente en la Reforma y en las evoluciones de algunas de las sectas que arrancan de ella; pero pasa por alto las revoluciones burguesas y los movimientos de masas del siglo XIX. En cualquier caso, sigue una importante estela de institucionalización de estructuras de conciencia postradicionales. Este proceso se inicia con los cambios que las actitudes derivadas de la ética de la profesión suponen, culmina con la institucionalización jurídico-formal del tráfico mercantil y de la dominación política y prosigue con una expansión imperialista de los ámbitos de acción organizados formalmente (y con los efectos laterales patológicos a que da lugar la burocratización). Esta estela es tanto más interesante cuanto que permite aprehender la formación de los subsistemas regidos por medios *desde el ángulo de mira del mundo de la vida.* Analizando las actitudes inducidas por la valorización de la profesión, Weber encuentra que el proceso de aprendizaje evolutivo se inicia con una racionalización del mundo de la vida que afecta primero a la cultura y a la estructura de la personalidad y que sólo después se hace extensiva a las instituciones.

Weber se apoya en un material histórico del que resulta que el anclaje del medio dinero en el mundo de la vida es un proceso que se *pone en marcha* con el anclaje motivacional de orientaciones racionales de acción en las capas *portadoras* del primer capitalismo; ese proceso viene sustentado por orientaciones de acción *éticas* antes de poder adoptar una forma *jurídico-institucional.* La senda conduce de la ética protestante de la profesión al orden del derecho privado burgués. El sistema económico-capitalista, que regula el tráfico en el interior (el intercambio con las economías domésticas dependientes de los salarios y con el Estado dependiente de los impuestos) a través del medio dinero, no surgió, como es obvio, merced al «*fiat*» de un legislador que hubiera hecho uso de medios de organización jurídicos con el propósito de implantar una nueva forma de producción. El nacimiento de los Estados absolutistas, en los que se fomentó en términos mercantilistas la implantación de la nueva forma de producción, constituye, él mismo, parte de ese proceso de «acumulación primitiva», posibilitado inicialmente por la acción «racional con arreglo a fines» de los empresarios individuales del primer capitalismo y que después hizo necesarias lo mismo la acción

administrativa racional de funcionarios especializados de formación jurídica que la ejercitación represiva de las capas desarraigadas y empobrecidas en las formas de vida proletarias y en la disciplina capitalista del trabajo. En cualquier caso, la institucionalización de un tráfico regulado a través de mercados no es sino la *conclusión* de esa evolución. Sólo la institucionalización jurídica del medio dinero en los órdenes del derecho privado burgués de fines del siglo XVIII y del siglo XIX hace al sistema económico independiente de las motivaciones de origen externo, particulares e impredecibles de los distintos grupos. Una vez que la economía capitalista se establece como subsistema regido por medios ya no necesita de anclaje ético, esto es, del anclaje «racional con arreglo a valores» de las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines. Lo cual se expresa en la autonomización de las empresas y organizaciones frente a los motivos de acción de sus miembros.

La senda de racionalización que señala aquí Weber puede también explicarse diciendo que los ámbitos de acción formalmente organizados sólo pueden disociarse de los contextos del mundo de la vida una vez que las estructuras simbólicas del mundo de la vida han experimentado, por su parte, un proceso de diferenciación suficiente. La juridización de las relaciones sociales exige un alto grado de generalización de los valores, una amplia desconexión de la acción social respecto a los contextos normativos, así como la escisión de la eticidad concreta en moralidad y legalidad. El mundo de la vida tiene que haberse diferenciado hasta el punto de que los ámbitos de acción éticamente neutralizados puedan ser regulados legítimamente por medio de procedimientos formales de creación y fundamentación de normas. La tradición cultural tiene que haberse fluidificado ya hasta el punto de que los órdenes legítimos puedan prescindir de bases dogmáticas sustentadas en la tradición. Y las personas tienen que poder actuar ya con la suficiente autonomía dentro del espacio de contingencia de ámbitos de acción normados en términos abstractos y generales, como para poder pasar alternativamente, sin poner en peligro su propia identidad, de los contextos moralmente definidos de la acción orientada al entendimiento a los ámbitos de acción organizados jurídicamente [15].

[15] Cfr. ST. SEIDMAN, M. GRUBER, «Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber», *Brit. J. of Soc.*, 28, 1977, 498 ss.

[3] Si acomodamos así la teoría weberiana en nuestro modelo explicativo, también se nos muestra a una luz distinta la paradoja de la racionalización social, que Weber deduce de los fenómenos de la burocratización. La pérdida de libertad que Weber atribuye a la burocratización ya no podemos explicarla por el vuelco consistente en que la racionalidad con arreglo a fines pierde su arraigo en las orientaciones de acción racionales con arreglo a valores y se convierte en una racionalidad con arreglo a fines desprovista de toda base ética. Tales fenómenos ya no pueden figurar en nuestro modelo bajo la descripción de orientaciones de acción altamente racionalizadas, sino que han de considerarse como *efectos de un desacoplamiento de sistema y mundo de la vida.* La relación paradójica no se da ya entre diversos tipos de orientación de la acción, sino entre diversos principios de socialización. La racionalización del mundo de la vida hace posible que la integración de la sociedad se polarice hacia medios de control independientes del lenguaje, permitiendo con ello un desgajamiento de ámbitos de acción formalmente organizados, los cuales reobran ahora por su parte, como realidad objetivizada, sobre los contextos de acción comunicativa, y oponen al mundo de la vida marginalizado sus propios imperativos. Pero entonces la neutralización de las actitudes derivadas de la ética de la profesión tampoco puede entenderse per se como síntoma de patologías sociales. En principio, la burocratización que se produce cuando la ética queda sustituida por el derecho sólo es señal de que ha quedado conclusa la institucionalización de un medio de control.

Esta interpretación tiene la ventaja de hacer superflua la cuestionable hipótesis de la secularización, a la que Weber acude para explicar la erosión de las actitudes inducidas por la ética de la profesión. También aparecen a una luz distinta los rasgos irracionales de la ética protestante, los cuales tenían que resultar ininteligibles mientras sólo pudiera considerárselos como una condición necesaria para el anclaje motivacional de la acción racional con arreglo a fines. Pero entonces, si la burocratización ha de considerarse de entrada como un componente normal del proceso de modernización, se plantea la cuestión de cómo deslindar sus variantes patológicas, a que se refiere la tesis weberiana de la pérdida de libertad. Para caracterizar, al menos analíticamente, el umbral en que la *mediatización del mundo de la vida se trueca en una colonización del mundo de la vida,* voy a tratar de preci-

sar primero las relaciones de intercambio que en las sociedades modernas se dan entre sistema y mundo de la vida.

a) Hemos entendido el capitalismo y el instituto estatal moderno como subsistemas que a través de los medios dinero y poder se diferencian del sistema institucional, es decir, de la componente social del mundo de la vida. Frente a esa diferenciación el mundo de la vida reacciona de forma característica. En la sociedad burguesa los ámbitos de acción integrados socialmente adquieren frente a los ámbitos de acción integrados sistémicamente que son la Economía y el Estado, la forma de esfera de la vida privada y esfera de la opinión pública *(Öffentlichkeit)*, las cuales guardan entre sí una relación de complementariedad. El núcleo institucional de la *esfera de la vida privada* lo constituye la familia pequeña, exonerada de funciones económicas y especializada en las tareas de socialización, la cual desde la perspectiva del sistema económico queda definida como economía doméstica, es decir, como un entorno del sistema económico. El núcleo institucional de la esfera de la opinión pública lo constituyen aquellas redes de comunicación reforzadas inicialmente por las formas sociales en que se materializa el cultivo del arte, por la prensa, y más tarde por los medios de comunicación de masas, que posibilitan la participación del público de consumidores del arte en la reproducción de la cultura y la participación del público de ciudadanos en la integración social mediada por la opinión pública. Las esferas de la opinión pública cultural y política quedan definidas desde la perspectiva sistémica del Estado como el entorno relevante para la *obtención de la legitimación* [16].

Desde la perspectiva de los subsistemas Economía y Estado las interacciones con las esferas del mundo de la vida con que limitan en cada caso se efectúan en formas de relaciones de intercambio conectadas en paralelo; el sistema económico intercambia salario por trabajo (como *input* específico), y bienes y servicios (como *output* específico) por la demanda de los consumidores. La administración pública intercambia realizaciones organizativas por impuestos (como *input* específico) y decisiones políticas (como *output* específico) por la lealtad de la población.

El esquema sólo tiene en cuenta el intercambio entre ámbitos de acción sometidos a distintos principios de integración y pasa por alto las relaciones de intercambio que mantienen entre sí las esferas del mundo de la vida o que mantienen entre sí los subsistemas. Mientras que según Parsons todos los sistemas de acción constituyen entornos los unos para los otros, todos desarrollan sus propios medios de control, y regulan a través de esos medios el intercambio intersistémico, nuestro concepto de sociedad articulado en dos niveles exige que distingamos entre la perspectiva del sistema y la perspectiva del mundo de la vida. Las relaciones de intercambio representadas en la figura 39 se obtienen desde la perspectiva del subsistema económico y del subsistema administrativo. Como la esfera de la vida privada y la esfera de la opinión pública representan ámbitos de acción estructurados comunicativamente, ámbitos, pues, que no están regulados sistémicamente, es decir, que no vienen regulados a través de medios de control, las relaciones de intercambio sólo pueden discurrir a través de dos medios. Desde la perspectiva del mundo de la vida, en torno a estas relaciones de intercambio cristalizan los roles sociales de trabajador y consumidor, por un lado, y de cliente de las burocracias públicas y de ciudadano, por el otro (por mor de la simplicidad paso por alto la estructura de roles que sirve de sustentación a las transacciones relacionadas con el arte, y la estructura de roles de la esfera de la opinión pública artístico-literaria).

En las categorías [1] y [1a] las relaciones vienen definidas por *roles ligados a una organización*. El sistema ocupacional regula su intercambio con el mundo de la vida a través del rol de miembro de una organización, la administración pública a través del rol del cliente. Ambos roles están definidos jurídicamente por referencia a organizaciones. Los actores, al asumir los papeles de trabajador y de cliente de la administración pública, se desligan de los contextos del mundo de la vida y adaptan su comportamiento a ámbitos de acción formalmente organizados. O bien hacen una contribución específica a la organización, contribución por la que reciben la compensación correspondiente (normalmente en forma de salario), o bien reciben una prestación

[16] La estructura social de la sociedad burguesa, la analicé detalladamente en *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, 1962. Sobre la historia de los conceptos de esfera de la vida privada y esfera de la opinión pública, cfr. L. Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis*, Stuttgart, 1979. Sobre la historia social de la esfera de la opinión pública, H. U. Gumbrecht *et al.* (eds.), *Sozialgeschichte der Auflärung in Frankreich* (2 t.), Munich, 1981.

Órdenes institucionales del mundo de la vida	Relaciones de intercambio	Subsistemas regidos por medios
Esfera de la vida privada	1) Trabajador P' → Fuerza de trabajo D ← Rentas del trabajo 2) Consumidor D ← Bienes y servicios D' → Demanda	Sistema económico
Esfera de la opinión pública	1.ª) Cliente D' → Impuestos P ← Rendimientos organizativos 2.ª) Ciudadano P ← Decisiones políticas P' → Lealtad de la población	Sistema administrativo

D = Medio «dinero».
P = Medio «poder».

Fig. 39. Relaciones entre sistema y mundo de la vida desde la perspectiva del sistema

específica de la organización, prestación que a su vez tienen que compensar (normalmente en forma de impuestos).

La monetarización y burocratización de la fuerza de trabajo y de las prestaciones estatales no fue algo que ocurriera históricamente sin dolor, sino al precio de la destrucción de las formas tradicionales de vida. Las resistencias contra el desarraigo por parte de la población campesina plebeya y del proletariado urbano, las revueltas contra la implantación del Estado absolutista, contra los impuestos, contra las regulaciones de precios, contra las reglamentaciones industriales, contra los reclutamientos, etc., siembran la senda de la modernización capitalista [17]. Estas reacciones, inicialmente más bien de tipo defensivo, son sustituidas a partir del siglo XIX por las luchas del movimiento obrero organizado. Mas con independencia de los efectos laterales destructivos anejos al violento proceso de acumulación y de formación de los Estados nacionales, las nuevas formas de organización, merced a la mayor efectividad del superior nivel de integración que representan, desarrollan una gran capacidad de implantación y pervivencia. La forma de producción capitalista y la dominación legal burocrática pueden cumplir mejor las tareas de reproducción material del mundo de la vida (en el lenguaje de Parsons: las funciones de adaptación y consecución de fines) que las instituciones feudales o las instituciones del Estado estamental, que les precedieron. En eso consiste la «racionalidad» de la organización empresarial o de la organización «institutal», a la que incansablemente se refiere Max Weber.

La situación es distinta en lo que hace a la segunda categoría de relaciones de intercambio. Los papeles de consumidor [2] y de participante en los procesos de opinión pública [2a] también están definidos, ciertamente, *por referencia* a ámbitos de acción organizados formalmente, pero no van *ligados a* una organización. El consumidor entabla relaciones de intercambio y el miembro de un público, en tanto que ejercita funciones de ciudadano, incluso *es miembro* del sistema político; pero sus roles no deben su existencia del mismo modo que el de trabajador y el de cliente a un *fiat* jurídico. Las correspondientes regulaciones

17 Ch. Tilly, «Reflections on the History of European State-Making, en Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, 1975, 3 ss.; A. Griessinger, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewusstsein deutscher Handwerksgesellen im 18. Jahrhundert*, Francfort, 1981.

jurídicas tienen la forma de relaciones contractuales o de derechos público-subjetivos, y éstos reciben su materia de orientaciones de acción en las que se expresan o bien el modo de vida privado o bien la forma de vida cultural y política de los individuos socializados. Los papeles de consumidor y ciudadanos remiten, por tanto, a procesos previos de formación, en los que adquirieron forma las preferencias, las orientaciones de valor, las actitudes, etc. Tales orientaciones se desarrollan en la esfera de la vida privada y en la esfera de la opinión pública; no pueden, como la fuerza de trabajo o los impuestos, ser «compradas» o «recaudadas» por organizaciones privadas o públicas. Quizá esto explique por qué los ideales burgueses conectan preferentemente con estos roles. Bien es verdad que la *autonomía de los consumidores, supuestamente independientes* al decidir sus compras, y la *autonomía de los ciudadanos, supuestamente soberanos* en el acto de votar, son sólo postulados de la economía burguesa y de la teoría burguesa del Estado. Pero incluso en estas ficciones se hace patente la circunstancia de que los patrones culturales de demanda de bienes económicos y los patrones culturales de legitimación tienen una estructura que obedece a una lógica propia; permanecen ligadas a los contextos del mundo de la vida y no están tan abiertas a los ataques de la economía y de la política como lo están las magnitudes más abstractas que son la fuerza de trabajo y los impuestos.

Con todo, tampoco la fuerza de trabajo es de su natural una magnitud abstracta. Marx se vale incluso del modelo que representa la transformación de los actos concretos de trabajo en fuerza de trabajo abstracta que se enajena como mercancía, para estudiar ese proceso de abstracción real que tiene lugar siempre que el mundo de la vida se ve en la precisión de *adaptarse* en su intercambio con el sistema de acción económico o administrativo a un medio de control sistémico. Así como el trabajo concreto tiene que transformarse en trabajo abstracto para poder intercambiarse por un salario, así también las orientaciones conforme a valores de uso, las opiniones articuladas públicamente y las manifestaciones de la voluntad colectiva han de transformarse en cierto modo en «preferencias del consumidor» y en lealtad generalizada para poder ser intercambiadas, respectivamente, por bienes de consumo y por liderazgo político. Los medios dinero y poder sólo pueden regular las relaciones de intercambio entre sistema y mundo de la vida en la medida en que los

productos del mundo de la vida *se ajusten a los medios de control* experimentando un proceso de abstracción real que los reduce a *inputs* del correspondiente subsistema, el cual sólo puede ponerse en relación con sus entornos a través del medio de control que le es específico.

Como veremos, un proceso de abstracción parecido es el que tiene lugar en la relación entre las administraciones del Estado social y sus clientes. Este es incluso el caso modélico de esa colonización del mundo de la vida que subyace a los fenómenos de cosificación que se registran en las sociedades del capitalismo tardío. Este caso se presenta cuando la destrucción de las formas tradicionales de vida ya no puede quedar compensada por un cumplimiento más eficaz de las funciones de la sociedad global. Pues sólo a medida que los componentes del modo de vida privado y de la forma de vida político-cultural quedan arrancados de su espacio vital y de su contexto histórico y biográfico mediante la redefinición monetaria de metas, relaciones y servicios, y de las estructuras simbólicas del mundo de la vida mediante la burocratización de decisiones, de deberes y derechos, de responsabilidades y dependencias, empieza a hacerse sentir que los medios dinero y poder sólo se ajustan a determinadas funciones. En nuestro repaso crítico de la teoría parsonsiana de los medios de control hemos visto que sólo los ámbitos de acción que cumplen funciones económicas y políticas pueden quedar efectivamente regulados por medios de control; estos medios fracasan en los ámbitos de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización; en estas funciones no pueden sustituir al mecanismo del entendimiento como mecanismo coordinador de la acción. A diferencia de lo que ocurre con la reproducción *material* del mundo de la vida, su reproducción *simbólica* no puede quedar asentada sobre la integración sistémica sin que se produzcan efectos laterales patológicos.

Parece que la monetarización y la burocratización sobrepasan los límites de la normalidad en cuanto empiezan a instrumentalizar las aportaciones del mundo de la vida injiriéndose en el sentido específico de éstas. Max Weber observa sobre todo las coacciones que resultan de que la vida privada pase a centrarse en torno a una relación de trabajo formalmente organizada o de que la forma de vida político-cultural haya de plegarse a la fuerza de penetración de una autoridad organizada en forma jurídica. Esta adaptación a la condición de miembro de una organización,

que el papel de trabajador implica, y a la dependencia de una organización, que implica el de cliente, la entiende Weber como una amenaza a la libertad individual, como una potencial privación de libertad.

b) Pero en este mismo marco teórico pueden explicarse también los fenómenos de pérdida del sentido que atrajeron la atención crítica de Weber, a saber: los estilos unilateralizados de vida y la desecación burocrática de la opinión pública-política. Para el caso en que los imperativos funcionales de los ámbitos de acción altamente formalizados se apoderen de la esfera de la vida privada y de la esfera de la vida pública, esto es, de esferas del mundo de la vida, socializadas, pues, primariamente de forma comunicativa, podemos contar, basándonos en nuestra interpretación, exactamente con la presencia de aquellas interferencias que observa Weber.

A medida que la ética protestante de la profesión deja de imprimir su sello en la vida privada, el modo metódico-racional de vida de las capas burguesas se ve desplazado por el estilo de vida utilitarista y unilateral del «especialista sin espíritu» y el estilo de vida estético-hedonista del «gozador sin corazón»; esto es, por formas de vida complementarias que muy pronto calan en toda la población. Ambos estilos de vida pueden presentarse plásticamente en distintos tipos de personalidad; pero pueden adueñarse también de la misma persona; y con tal fragmentación de la persona, el individuo pierde la capacidad de dar a su vida el imprescindible grado de orientación unitaria.

A medida que el modo metódico-racional de vida pierde sus raíces morales, las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines se autonomizan: la adaptación inteligente, desde el ángulo de la propia especialidad, al medio reificado que representan las grandes organizaciones se aúna con el cálculo utilitarista de los propios intereses. El modo de vida del especialista está dominado por actitudes cognitivo-instrumentales frente a sí mismo y frente a los demás. El deber ético frente a la propia profesión queda sustituido por actitudes instrumentales frente a una ocupación que ofrece oportunidades de ingresos y de carrera, pero que ya no ofrece oportunidad alguna de asegurarse de la propia salvación personal o de autorrealizarse en forma secularizada [18].

[18] Weber (1964), 314.

De ahí que Weber califique la idea de profesión/vocación *(Beruf)* de *caput mortuum*. Por el contrario, el estilo de vida de «gozador» está determinado por actitudes expresivas. Weber considera este tipo desde el punto de vista de la compensación de las frustraciones que impone la vida racional. La expresión artística y creadora de una subjetividad excitable, la entrega a experiencias estéticas, la potenciación de la capacidad de vivir experiencias sexuales y eróticas, se convierten en centro de una forma de vida que promete «una redención intramundana: la liberación respecto a la vida cotidiana y sobre todo respecto a la creciente presión que ejerce el racionalismo teórico y práctico» [19].

Weber teme que la esfera de la vida privada vea cada vez más menguada su fuerza de orientación. Ni el estilo de vida unilateralizado en términos instrumentalistas, ni el estilo de vida unilateralizado en términos expresivos, ni tampoco una alternancia de ambos, son capaces de suministrar la fuerza interior necesaria para sustituir la unidad intersubjetiva de un mundo de la vida basado en la tradición por la unidad de un comportamiento privado originado en la propia subjetividad, moralmente orientado, e inspirado por la propia conciencia.

A estos *problemas de orientación* corresponden en la esfera de la opinión pública-política problemas de legitimación, puesto que toda dominación burocrático-legal tiene como consecuencia una pérdida de legitimación que, a juicio de Weber, es objetivamente inevitable, pero que subjetivamente es difícil de soportar. La acción política queda reducida a la lucha por, y el ejercicio de, el poder legítimo. Weber observa «la total eliminación de todo elemento ético en el razonamiento político» [20]. La legitimidad del poder que el Estado moderno monopoliza consiste en la legalidad de las decisiones, en la observancia de procedimientos jurídicos, con lo cual la legalidad acaba a la postre basándose en el poder de aquellos que pueden definir qué es lo que ha de considerarse un procedimiento legal.

Estas consecuencias no solamente las saca Weber para sí mismo como científico social; antes supone que determinan también las premisas de la acción de los ciudadanos implicados en el proceso de legitimación. A los ojos de éstos, un orden político que ya no es capaz de darse una justificación normativa, una lu-

[19] Weber (1963), 555.
[20] Weber (1963), 548.

cha por el poder político que ya sólo se lleva a cabo en nombre de creencias últimas subjetivas, tiene a la postre que permanecer desprovista de legitimación. Un sistema político que ya no dispone de la fuerza vinculante que le prestaban las imágenes metafísicas del mundo se ve amenazado de una pérdida de legitimación. Weber teme sobre todo que se vea desbordado por falsas expectativas de legitimación, por expectativas de legitimación que ya no pueden tener cumplimiento, es decir, por las necesidades insatisfechas de justicia material por parte de aquellos que no pueden resignarse a aceptar «el hecho básico» de que «nuestro destino es vivir en una época sin dioses, sin profetas» [21] y que andan a la búsqueda de sucedáneos y de falsos profetas. Weber duda que el nihilismo heroico, que sería la única actitud adecuada al modo de legitimación de un tipo de dominación basado en el escepticismo frente a los valores, pueda ser de recibo para la gran masa de la población. Sobre todo «con la aparición de los modernos problemas de clases» se afianzan en la clase trabajadora, con el apoyo de ideólogos del derecho, aquellos «motivos generales que debilitan el formalismo jurídico». La dominación legal se apoya en un formalismo débil en legitimación, que resulta difícil de soportar subjetivamente; Weber lamenta «los instintos de las clases no privilegiadas, las cuales exigen justicia material» [22].

Weber pretende, pues, hacer derivar del hundimiento de la razón sustancial, de la «pérdida de sentido», tanto los problemas de orientación que afectan a la vida privada como los problemas de legitimación política. Pero ya hemos visto que no consigue explicar la polarización entre el especialista y el gozador como un fenómeno que se siga del antagonismo de las legalidades propias de las distintas esferas de valor, ni tampoco logra inordinar consistentemente en el patrón de racionalización de las sociedades modernas la debilidad legitimatoria que afecta a una dominación legal socavada en términos positivistas. También estas dificultades desaparecen si ponemos en relación los fenómenos que Weber critica como signos de la época con la versión que hemos dado de la tesis de burocratización y los hacemos derivar de una colonización del mundo de la vida por imperativos sistémicos que expulsan del ámbito de la vida privada y de la esfera de la

21 WEBER (1958), 610.
22 WEBER (1964), 654.

opinión pública-política a los elementos práctico-morales. Las causas de la unilateralización de los estilos de vida y de las necesidades de legitimación insatisfechas no son entonces la irreconciliabilidad de las esferas culturales de valor ni la colisión de los órdenes sociales racionalizados a su luz, sino la monetarización y la burocratización de la práctica de la vida cotidiana, lo mismo en los ámbitos privados que en los ámbitos públicos. Las observaciones críticas que hace Weber sobre los fenómenos característicos de nuestro tiempo aparecen entonces a una luz distinta.

A medida que el sistema económico somete a sus imperativos la forma de vida doméstica y el modo de vida de consumidores y empleados, el consumismo y el individualismo posesivo y las motivaciones relacionadas con el rendimiento y la competitividad adquieren una fuerza configuradora. La práctica comunicativa cotidiana experimenta un proceso de racionalización unilateral que tiene como consecuencia un estilo de vida marcado por un utilitarismo centrado en torno a la especialización; y este cambio a orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, que los medios de control sistémico inducen, provoca como reacción un hedonismo que descarga de esa presión que la racionalidad ejerce. Lo mismo que la esfera de la vida privada queda socavada por el sistema económico, la esfera de la opinión pública se ve socavada por el sistema administrativo. La burocratización se apodera de los procesos espontáneos de formación de la opinión y de la voluntad colectivas y los vacía de contenido; amplía, por un lado, el espacio para la movilización planificada de la lealtad generalizada de la población y, por otro, facilita la desconexión de las decisiones políticas respecto a los aportes de legitimación procedentes de los contextos concretos del mundo de la vida formadores de identidad. A medida que se imponen estas tendencias, surge esa imagen que Weber estiliza de una dominación legal que redefine las cuestiones prácticas trocándolas en cuestiones técnicas * y que rechaza las exigencias de justicia material invocando en términos positivistas una legitimación basada en el respeto a los procedimientos.

Pero si no hacemos derivar los problemas de orientación y legitimación de la destrucción de las condiciones cognitivas bajo

* Cfr. sobre esta cuestión J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, 1984, 80 ss. *[N. del T.]*.

las que los principios religiosos y metafísicos pueden desarrollar su fuerza fundadora de sentido; si en vez de eso recurrimos para explicarlos a la descomposición de los plexos de acción integrados socialmente y a su asimilación a los ámbitos de acción formalmente organizados que son la economía capitalista y el aparato estatal, ¿qué papel puede seguir jugando entonces la tesis weberiana de la pérdida de sentido? La instrumentalización del mundo de la vida por las coacciones sistémicas hace que la práctica comunicativa cotidiana adolezca de una unilateralización hacia orientaciones de acción cognitivo-instrumentales y tienda a las correspondientes formaciones reactivas. Pero esta racionalización unilateral o cosificación de la práctica cotidiana, práctica que por su propia naturaleza exige una combinación equilibrada de lo cognitivo con lo práctico-moral y con lo estético-expresivo, no debe confundirse, a mi juicio, con un fenómeno *distinto* (con el fenómeno complementario que representa el empobrecimiento cultural que amenaza a un mundo de la vida que ve devaluada la sustancia de su tradición). A este fenómeno sí que se le puede aplicar, en forma modificada, la tesis de la pérdida de sentido.

c) Lo que según Max Weber caracteriza a la modernidad cultural es que la razón sustancial que se expresa en las imágenes religiosas y metafísicas del mundo se disocia en momentos que ya sólo pueden mantener entre sí una unidad formal, la unidad que les presta la forma del discurso argumentativo. De modo que los problemas legados por la tradición se descomponen bajo los puntos de vista específicos que representan la verdad, la rectitud normativa y la autenticidad o belleza, pudiendo en adelante ser tratados o como cuestiones de conocimiento, o como cuestiones de justicia, o como cuestiones de gusto, lo cual significa que se produce una diferenciación de las esferas de valor «ciencia», «moral» y «arte». En los correspondientes sistemas culturales de acción los discursos científicos, las investigaciones de teoría moral y teoría del derecho, la producción artística y la crítica de arte quedan institucionalizados como asuntos de expertos. La elaboración profesional de la tradición cultural, bajo cada *uno* de esos aspectos abstractos de validez, hace que resalte la distinta legalidad propia de los complejos de saber cognitivo-instrumental, práctico-moral y estético-expresivo. A partir de ahora puede haber también una historia *interna* de las ciencias, de la teoría

moral y jurídica y del arte (ciertamente que no desarrollos lineales, pero sí procesos de aprendizaje).

Como consecuencia de esta profesionalización crece la distancia entre las culturas de expertos y el gran público. Lo que la cultura acumula como resultado del trabajo especializado y de la reflexión especializada no se convierte *sin más* en posesión de la práctica cotidiana. Con la racionalización cultural, el mundo de la vida, devaluado en su sustancia tradicional, amenaza con empobrecerse. Esta problemática fue percibida ya en toda su crudeza en el siglo XVIII; fue la que motivó el proyecto de la Ilustración *. Los filósofos del siglo XVIII abrigaban aún la esperanza de que las ciencias objetivantes, los fundamentos universalistas de la moral y del derecho y el arte autónomo no sólo se desarrollarían ateniéndose rigurosamente al sentido y a la lógica específica de cada una de estas esferas, sino de que, a la vez, los potenciales cognitivos así acumulados pudiesen quedar *liberados* de su forma esotérica y ser *utilizados* para la praxis, esto es, para una configuración racional de las relaciones sociales. Ilustrados de la talla de un Condorcet esperaban, desbordantes de entusiasmo, que las artes y las ciencias no sólo promovieran los controles sobre la naturaleza, sino también la interpretación del mundo y la autointerpretación de los sujetos, el progreso moral, la justicia de las instituciones sociales e incluso la felicidad de los hombres.

De este optimismo no queda mucho en el siglo XX. Pero lo que sí sigue dividiendo a los espíritus es la cuestión de si hemos de seguir ateniéndonos a las intenciones de la Ilustración, por reflexivamente que sea, o de si hemos de dar por perdido el proyecto de la modernidad, de si no sería preferible, por ejemplo, que los potenciales cognitivos, cuando no se utilicen para el progreso técnico, para el crecimiento económico y para la administración racional, quedaran retenidos en los enclaves de la cultura superior y no afectaran a una práctica sujeta a tradiciones ajenas a toda ilustración.

Los procesos de entendimiento, en torno a los cuales se centra el mundo de la vida, necesitan de una tradición cultural *en toda su latitud*. En la práctica comunicativa cotidiana tienen que combinarse y fundirse entre sí interpretaciones cognitivas, expec-

* Cfr. sobre este tema J. HABERMAS, «Die Moderne -ein unvollendetes Projekt», en *Kleine politische Schriften I-IV*, Francfort, 1981. (Existe versión castellana.) *[N. del T.]*

tativas morales, manifestaciones expresivas y valoraciones, y, a través de las transferencias de validez que la actitud realizativa permite, constituir un todo racional. Esta infraestructura comunicativa se ve amenazada por dos tendencias que se compenetran y refuerzan mutuamente: por una *cosificación inducida sistémicamente* y por un *empobrecimiento cultural.*

El mundo de la vida queda asimilado a los ámbitos de acción formal y jurídicamente organizados y simultáneamente se le corta el aflujo de una tradición cultural que fuera capaz de mantener su propia continuidad. Así, en las deformaciones del mundo de la vida se aúnan síntomas de anquilosamiento con síntomas de desertización. El primer momento, el momento que representa la racionalización unilateral de la comunicación cotidiana, tiene su origen en la autonomización de subsistemas regidos por medios de control, que no solamente se reifican allende el horizonte del mundo de la vida en una realidad vacía de contenido normativo, sino que penetran con sus imperativos en los ámbitos nucleares de ese mundo. El otro momento, el momento de extinción de tradiciones vivas, tiene su origen en la diferenciación de ciencia, moral y arte, diferenciación que no sólo significa la autonomización de sectores trabajados ahora por especialistas, sino también su ruptura con tradiciones que han perdido su credibilidad y que persisten, sin embargo, de forma irreflexiva y depotenciada en el suelo de la hermenéutica cotidiana.

La traducción del diagnóstico weberiano de nuestro tiempo al marco de interpretación que hemos propuesto tiene, ciertamente, la ventaja de permitirnos explicar en términos de teoría de la comunicación en qué sentido los fenómenos que Weber observa, *en la medida* en que se presentan afectando a la mayoría de la población, pueden ser considerados como patologías, como síntomas de una práctica cotidiana mutilada. Pero con ello no está explicado todavía por qué surgen *en general* patologías de este tipo. Hasta ahora en modo alguno hemos reconstruido de forma completa la paradoja de la racionalización social de que habla Weber. Por ejemplo, no hemos explicado aún por qué la diferenciación de los subsistemas de acción económica y administrativa se dispara más allá de los límites de la institucionalización del dinero y del poder funcionalmente necesaria en las sociedades modernas, por qué estos subsistemas desarrollan una *incontenible dinámica propia* y neutralizan sistémicamente ámbitos de acción que incondicionalmente necesitan de una integración social. Tampoco hemos explicado por qué la racionalización cultural no sólo libera la legalidad propia de las esferas culturales de valor, sino que simultáneamente permanece encapsulada en culturas de expertos, por qué las ciencias modernas sirven al progreso técnico, al fomento del crecimiento capitalista y a la administración racional, pero no a la comprensión del mundo y de sí mismos, de que han menester los ciudadanos implicados en los procesos de comunicación, por qué quedan desactivados los contenidos explosivos de la modernidad cultural. El propio Weber sólo recurre en estos contextos al sentido propio de las esferas culturales de valor, sólo apela a la eficacia de las nuevas formas de organización.

Pero con eso no puede explicarse por qué la modernización sigue un patrón hasta tal punto selectivo, que parece excluir, por un lado, el desarrollo de instituciones de la libertad que protejan los ámbitos de acción estructurados comunicativamente en la esfera de la vida privada y en la esfera de la vida pública de la dinámica cosificadora que despliegan el sistema de acción económica y el sistema de acción administrativa [23] y, por otro, la conexión retroalimentativa de la cultura moderna con una práctica comunicativa cotidiana que ha menester de tradiciones vivas y fundadoras de sentido, pero que ahora se ve empobrecida en términos tradicionalistas [24].

No es del todo casual que Parsons pueda apoyar en los análisis de Weber la imagen más bien armónica que él proyecta de la modernidad. Al contrario que Parsons, Weber se percata del precio que la modernización capitalista del mundo de la vida se cobra por el nuevo nivel de diferenciación sistémica; pese a lo cual tampoco se ocupa del *mecanismo impulsor* de esa expansión autónoma del sistema económico y de su complemento estatal. Quizá haya que recurrir aquí a una explicación del tipo de la de Marx; tal vez la referencia a una dominación económica de clases que se atrinchera tras la dinámica específica y anónima de un

23 Esta es la intención básica por la que se guía H. ARENDT, *The Human Condition*, Nueva York, 1958; véase: J. HABERMAS, «El concepto de poder de H. Arendt», en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1985, 205 ss.; J. T. KNAUER, «Motive and Goal in H. Arendt's Concept of Political Action», *Am. Pol. Sc. Rev.*, 74, 1980, 721 ss.

24 Sobre esta intención básica de la teoría del arte de W. Benjamin, cfr. J. HABERMAS, «W. Benjamin. Crítica consciencidora o crítica salvadora», en J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1985, 297 ss.

proceso de realización del capital, desconectado de toda orientación conforme a valores de uso, pueda explicar por qué los imperativos que Weber asocia con la expresión «burocratización» contagian de tal suerte los ámbitos de acción estructurados comunicativamente, que ya no puede hacerse uso de los espacios que la racionalización del mundo de la vida abre para una formación práctico-moral de la voluntad colectiva, para una autopresentación expresiva y para el goce estético.

d) Si hacemos nuestra desde una perspectiva marxiana las consideraciones de Weber acerca de nuestro tiempo, la paradoja de la racionalización social adopta una forma distinta. La racionalización del mundo de la vida posibilita, por una parte, la diferenciación de sistemas autonomizados y abre, por otra, el horizonte utópico de una sociedad civil en que los ámbitos de acción formalmente organizados del *bourgeois* (economía y aparato estatal) constituyan la base del mundo postradicional de la vida del *homme* (esfera de la vida privada) y del *citoyen* (esfera de la vida pública). Los rasgos de una forma de vida en que quede liberado el potencial racional de la acción orientada al entendimiento se reflejan desde el siglo XVIII en la autocomprensión de cuño humanista de la burguesía europea, en sus teorías políticas, en sus ideales educativos, en el arte y en la literatura [25]. Las imágenes metafísico-religiosas del mundo transfieren la función de legitimar el poder político a los principios del derecho natural-racional; éstos justifican el Estado moderno desde la perspectiva de un orden social exento de coacción, centrado en torno a relaciones de intercambio organizadas en términos de derecho privado. Al mismo tiempo, los ideales burgueses penetran en el ámbito de la vida privada, determinan el individualismo de las relaciones amorosas y amistosas y la cultura moral y afectiva de unas relaciones familiares caracterizadas por su intimidad. Desde esta perspectiva el sujeto del derecho privado, sujeto que se agota en los plexos funcionales de la reproducción material, puede ser identificado sin más, así con el *homme* formado en la esfera de la vida privada y que se realiza en ella como con el *private man*

[25] Precisamente teóricos de orientación marxista como Adorno, Bloch, Lukács, Löwenthal y Hans Mayer han destacado este contenido utópico en las obras clásicas del arte y la literatura burguesas; cfr. ahora L. LÖWENTHAL, *Das bürgerliche Bewusstsein in der Literatur, Ges. Schriften*, II, Francfort, 1981.

que en la esfera de la vida pública forma con los demás el *público* de los ciudadanos.

Esta *utopía racional de la época de la Ilustración* [26] se vio insistentemente desmentida por las realidades de la vida burguesa y quedó convicta, y aun confesa, de *ideología burguesa.* Pero esa ideología no fue nunca mera apariencia, sino una apariencia objetiva que surge de estructuras de mundos de la vida diferenciados, limitados, ciertamente, por tratarse de mundos de la vida específicos de una capa social, pero racionalizados. A medida que, según los análisis concordantes de Mead y de Durkheim, se separan cultura, sociedad y personalidad, a medida que la base de validez de la acción orientada al entendimiento sustituye a los fundamentos sacros de la integración social, se produce la anticipación (sugerida por las propias estructuras del mundo de la vida y, por así decirlo, trascendental, que determina y a la vez sobrepasa a la ideología burguesa) de una *comunicación cotidiana postradicional* capaz de conservar su autonomía, de poner coto a la dinámica propia de los subsistemas autonomizados, de romper el encapsulamiento de las culturas de los expertos y con ello de escapar a los peligros combinados que representan la cosificación y la desertización cultural del mundo de la vida.

Pero, paradójicamente, la racionalización del mundo de la vida permite ambas cosas a la par: la cosificación sistémicamente inducida y la proyección de una perspectiva utópica desde la que siempre se ha achacado a la modernización capitalista su capacidad de disolver las formas de vida tradicionales sin ser capaz de conservar su sustancia comunicativa. Destruye esas formas de vida, pero no las transforma de modo que se mantenga en un nivel superior de diferenciación aquella conexión entre los momentos cognitivo-instrumentales, los práctico-morales y los expresivos, que había caracterizado la práctica cotidiana de los mundos de la vida aún no racionalizados. Sobre este trasfondo, las estampas de las formas tradicionales de vida, de la vida aldeana o de la vida urbano-artesanal o incluso el estilo de vida plebeyo de los pequeños campesinos y comerciantes [27] que se vieron arrastrados muy pronto por el proceso de acumulación, conserva

[26] P. KONDYLIS, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, 1981.

[27] E. P. THOMPSON, *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie*, Francfort, 1980; P. KRIEDTE, H. MEDICK, J. SCHIMBOHM, *Industrialisierung vor der Industrialisierung*, Gotinga, 1978.

no sólo el encanto melancólico de algo pasado para siempre, no sólo el brillo de un recuerdo nostálgico de algo que fue sacrificado a la modernización sin compensación alguna, sino que, más bien, los procesos de modernización se han visto seguidos, como por una sombra, por un instinto (me atrevería a decir que) instruido por la razón, o, en todo caso, por la sensación de que con la canalización unilateral y la destrucción de las posibilidades de expresión y comunicación, así en el espacio de la vida privada como en la esfera de la vida pública, se desvanecen las oportunidades de volver a reunir con naturalidad en una práctica cotidiana posconvencional aquellos momentos que otrora, en las formas tradicionales de vida, constituyeron una unidad. Ciertamente que una unidad sólo difusa y, en las interpretaciones religioso-metafísicas, una unidad que era fruto de una ilusión.

Al entender de este modo la paradoja weberiana de la racionalización social, estamos modificando, empero, la argumentación de Weber en dos puntos decisivos. Desde sus comienzos a fines del siglo XVIII, la *crítica burguesa de la cultura* ha tratado de hacer derivar las patologías de la modernidad solamente de una de estas dos causas: o de que las imágenes del mundo secularizadas pierden su fuerza integradora o de que el elevado nivel de complejidad de la sociedad desborda la capacidad de integración de los individuos. La *apologética burguesa de la cultura,* por el contrario, ha venido suministrando como un eco dos argumentos simétricos a los anteriores, al sostener que tanto el desencantamiento como la alienación son condiciones estructuralmente necesarias de la libertad (entendiéndose aquí por libertad exclusivamente la decisión individual entre posibilidades de elección institucionalmente garantizadas). Max Weber trató de asociar ambos pares de argumentos y contraargumentos en el sentido de una paradoja inscrita en el propio desarrollo occidental. Con las tesis de la pérdida de libertad y de la pérdida de sentido hace suyos los temas de la crítica burguesa de la cultura; pero los somete a una variación en el sentido de que precisamente en esos mismos fenómenos se estaría cumpliendo e imponiendo, como un destino, la razón propia del racionalismo occidental (con lo cual también da satisfacción a las necesidades apologéticas).

Las modificaciones que he introducido en las tesis de Weber no se adaptan a la línea argumentativa de la teoría burguesa de la cultura. Se oponen lo mismo a la línea de su argumentación crítica y a la línea de su argumentación apologética que a la asociación paradójica de ambas. Las deformaciones por las que se interesaron Marx, Durkheim y Weber, cada uno a su manera, no derivan ni de la racionalización del mundo de la vida en general ni tampoco de la creciente complejidad sistémica como tal. Ni la secularización de las imágenes del mundo ni la diferenciación estructural de la sociedad tienen *per se* efectos laterales patológicos inevitables. Lo que conduce al empobrecimiento cultural de la práctica comunicativa cotidiana no es la diferenciación y desarrollo de las distintas esferas culturales de valor conforme a su propio sentido específico, sino la ruptura elitista de la cultura de los expertos con los contextos de la acción comunicativa. Lo que conduce a una racionalización unilateral o a una cosificación de la práctica comunicativa cotidiana no es la diferenciación de los subsistemas regidos por medios y de sus formas de organización respecto al mundo de la vida, sino sólo la penetración de las formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos de acción que, por ser ámbitos de acción especializados en la tradición cultural, en la integración social y en la educación y necesitar incondicionalmente del entendimiento como mecanismo de coordinación de las acciones, se resisten a quedar asentados sobre los medios dinero y poder. Si partimos además de que los fenómenos de la pérdida de sentido y de la pérdida de libertad no se presentan casualmente, sino que son de origen estructural, tenemos que intentar explicar por qué los subsistemas regidos por medios desarrollan esa *dinámica incontenible* que *tiene como efecto* la colonización del mundo de la vida y a la vez su separación respecto de la ciencia, la moral y el arte.

2. Marx y la tesis de la colonización interna

El retorno a Marx, o, más exactamente, a una interpretación de Marx sugerida por la recepción de Weber en el marxismo occidental, se impone por las siguientes razones. Por un lado, la dinámica de los enfrentamientos de clases podría explicar la *dinámica inmanente* a la burocratización, es decir, ese crecimiento *hipertrófico* de los subsistemas regidos por medios que tiene como consecuencia una penetración de los mecanismos de control monetarios y administrativos en el mundo de la vida. Pero, por otro,

la cosificación de los ámbitos de acción comunicativamente estructurados no genera primariamente *efectos que puedan considerarse específicos de clase.* Los fenómenos que para Max Weber derivan de las tendencias a la burocratización no caracterizan en modo alguno situaciones de clase determinadas, sino a las sociedades modernas en su conjunto. Ya Lukács había conectado la teoría de la racionalización de Weber con la economía política marxiana, de suerte que los *efectos laterales, no específicos de clase,* que el proceso de modernización arroja podían entenderse, empero, como *repercusiones* de un conflicto de clases generador de estructuras. Mientras que en Marx hay un camino directo que conduce del análisis de la forma mercancía a la miseria material de las formas de vida proletarias, Lukács deduce de la subsunción de la fuerza de trabajo bajo la forma mercancía una forma de objetividad con que trata de descifrar todas las «formas de subjetividad de las sociedades burguesas». Lukács tiene ya a la vista *una deformación objetivista de la subjetividad,* una cosificación de la conciencia, que se adueña, así de la ciencia y de la cultura burguesa y de la mentalidad de las capas burguesas, como de la autocomprensión economicista y reformista del movimiento obrero. De ahí que pueda afirmar que la burguesía comparte con el proletariado la cosificación de todas las manifestaciones de la vida; la posición en el proceso de producción, que divide a ambas clases, sólo privilegia a los trabajadores asalariados en lo que atañe a la posibilidad de *percatarse* de la causa de la alienación, a saber: la subsunción de las esferas de la vida bajo la forma mercancía. Sólo en conexión con esta teoría de la conciencia de clase puede la teoría de la cosificación hacer derivar esa *racionalización que todo lo abarca* de una estructura de clases bajo cuyas condiciones se cumplen en las sociedades capitalistas los procesos de modernización.

Pero de esta filosofía hegelenizante de la historia se siguen, como vimos, consecuencias insostenibles; éstas llevaron a Horkheimer y a Adorno a abandonar la *teoría de la conciencia de clase.* Ambos autores tratan de resolver el problema de la conexión entre Weber y Marx arrimándose aún más claramente a Weber. Si, como hace Max Weber, se entiende la racionalización de las esferas de la vida como institucionalización de la acción racional con arreglo a fines, resulta natural el intento de generalizar la cosificación de la conciencia entendiéndola como expresión de la razón instrumental; y si, lo mismo que él, se ve a los

subsistemas de acción racional con arreglo a fines coagularse de manera irresistible formando un «férreo estuche», sólo hay un paso de la teoría de la cosificación de Lukács a la crítica de la razón instrumental, es decir, a la visión de un mundo administrado, totalmente cosificado, en que se fusionan racionalidad con arreglo a fines y dominación. Esta teoría social y política tiene ciertamente la ventaja de dirigir la atención a los síntomas de una deformación sistémicamente inducida de los ámbitos de la vida estructurados comunicativamente, la cual ya no puede considerarse específica de clases. Pero su debilidad radica en que tiene que hacer derivar la erosión del mundo de la vida del embrujo de una racionalización con arreglo a fines demonizada en razón instrumental. Con lo cual la crítica de la razón instrumental sucumbe al mismo error que la teoría weberiana, privándose además de los frutos que podía haber dado un planteamiento que, a diferencia del de Weber, se orienta de por sí a captar efectos sistémicos.

El concepto de acción instrumental sugiere que la racionalidad de los sujetos agentes y cognoscentes se amplía sistémicamente constituyendo una «racionalidad con arreglo a fines» de orden superior. De este modo, la racionalidad de los sistemas autorregulados, que se impone con sus imperativos por encima de la conciencia de los miembros que los integran, aparece en forma de una *racionalidad con arreglo a fines totalizada.* Esta confusión de racionalidad sistémica y racionalidad de la acción impide a Horkheimer y Adorno, como ya impidió a Weber, distinguir suficientemente entre la racionalización de las orientaciones de acción en el marco de un mundo de la vida diferenciado estructuralmente, de un lado, y la ampliación de la capacidad de control de los subsistemas sociales diferenciados, de otro. De ahí que la espontaneidad todavía no inficionada por el poder cosificante de la racionalización sistémica sólo puedan localizarla ya en fuerzas irracionales —en la fuerza carismática de los líderes o en la fuerza mimética del arte y del amor.

Horkheimer y Adorno ignoran la racionalidad comunicativa del mundo de la vida, cuyo desarrollo, que es consecuencia de la racionalización de las imágenes del mundo, tuvo que producirse con anterioridad a que pudieran formarse ámbitos de acción formalmente organizados. Y es esa *racionalidad comunicativa* que queda reflejada en la autocomprensión de la modernidad, la que presta a la resistencia contra la mediatización del mundo de

la vida por la dinámica propia de los sistemas autonomizados una lógica interna —y no solamente la furia impotente de una naturaleza que se revuelve contra esa dinámica. Horkheimer y Adorno, ni pueden hacer suyo el contenido sistemático del diagnóstico weberiano de nuestro tiempo, ni tampoco aprovecharlo en la perspectiva de una ciencia social, porque

— no toman suficientemente en serio las investigaciones de Weber sobre la racionalización de las imágenes del mundo y sobre el sentido propio de la modernidad cultural, y porque además se comportan acríticamente:
— tanto frente a Marx, al seguir ateniéndose a los supuestos fundamentales de la teoría del valor como núcleo de una ortodoxia apenas disimulada, cerrándose así a las realidades del capitalismo desarrollado, el cual se basa en una pacificación del conflicto de clases por el Estado social;
— como frente a Weber, al seguir ateniéndose al modelo de la racionalidad con arreglo a fines, cosa que les impide convertir la crítica de la razón instrumental en una crítica de la razón funcionalista.

No voy a insistir más en este último punto. Los otros dos puntos voy a tratarlos subrayando primero qué puede aportar la teoría marxista del valor a una teoría de la cosificación, traducida a las categorías sistema/mundo de la vida y en qué radican sus debilidades [1], para ver después cómo puede explicarse la pacificación del conflicto de clases en el marco de las democracias de masas definidas por el intervencionismo estatal y el carácter benefactor del Estado y cómo puede ponerse en relación la doctrina marxiana de las ideologías con las consideraciones de Weber sobre la modernidad cultural [2]. Como conclusión, desarrollaré la tesis de la colonización interna, aduciendo a título ilustrativo algunos ejemplos tomados de ciertas tendencias a la juridización [3].

[1] Desde un punto de vista estratégico, el planteamiento de Marx debe su superioridad sobre todos los planteamientos que con un nivel parejo de abstracción se han hecho de entonces acá a un genial golpe de mano: al análisis de la forma mercancía. Con el análisis del doble carácter de la mercancía obtiene Marx supuestos fundamentales de teoría del valor que le permiten describir el proceso de despliegue de las sociedades capitalistas, desde la perspectiva económica del observador, como un proceso de (autovalorización o) autorrealización del capital, sometido a crisis cíclicas; y *simultáneamente,* desde la perspectiva histórica de los afectados (o del participante virtual), como una interacción entre clases sociales preñada de conflictos. Mediante categorías de teoría del valor la relación de intercambio de fuerza de trabajo por capital variable, que es fundamental para la forma de producción y que queda institucionalizada en el contrato de trabajo, puede explicarse como *mecanismo de control* de un proceso de producción autorregulado y *a la vez* como una *relación de reflexión* * que nos permite entender el proceso global de acumulación como un proceso de explotación reificado, anónimo.

Marx parte de la idea de que *la forma* de enfrentamientos a que da lugar en todas las sociedades de clases la apropiación privilegiada de la riqueza socialmente producida experimenta con la implantación de la forma de la producción capitalista una transformación característica. Mientras que en las sociedades estratificadas estructuradas políticamente, la dinámica de clases se manifiesta directamente en el plano de la pugna de intereses de los grupos sociales, en la sociedad burguesa queda encubierta en términos objetivistas, anónimos, a través del medio que el valor de cambio representa. El mecanismo del mercado de trabajo, institucionalizado en términos de derecho privado, asume las funciones de aquella relación de poder social y explotación económica que hasta entonces había estado institucionalizada en forma política. La base de la relación de clases la constituye ahora la monetarización de la fuerza de trabajo. El análisis de la relación de clases ha de partir, por consiguiente, del doble carácter de la mercancía fuerza de trabajo.

La fuerza de trabajo se consume, por un lado, en acciones concretas y en plexos de cooperación, y por otro, como *rendimiento abstracto* para un proceso de trabajo formalmente organizado con vistas a la realización del capital. En este sentido, la fuerza de trabajo que los productores alienan constituye una categoría en que los imperativos de la integración sistémica se encuentran con los de la integración social: como *acción* pertenece

* *Reflexionsverhaltnis*: naturalmente, *Reflexion* debe entenderse en el sentido que este vocablo tiene en el libro segundo de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. *[N. del T.].*

al mundo de la vida de los productores, como *rendimiento* al plexo funcional de la empresa capitalista y del sistema económico en su conjunto. A Marx le importa desenmascarar la ilusión de que la fuerza de trabajo sea una mercancía como cualquier otra: «La institución del mercado de trabajo y del "trabajo asalariado libre" es ficticia en la medida en que de la "mercancía" fuerza de trabajo lo que interesa siempre —tanto positiva como negativamente— es lo que la distingue de otras mercancías, a saber: que es una fuerza de trabajo "viva" que 1) no surge con la finalidad de ser vendida, 2) que no puede separarse de sus propietarios y 3) que sólo puede ser puesta en movimiento por sus propietarios. Esta irrebasable inherencia de la fuerza de trabajo al sujeto implica que en el trabajo asalariado están indisolublemente mezcladas las categorías de "acción" y "función", de integración social y de integración sistémica»[28].

La relación de trabajo asalariado neutraliza el rendimiento de los productores frente al contexto que para sus acciones representa el mundo de la vida. Fija las condiciones de pertenencia a la organización bajo las que el trabajador asalariado declara su disponibilidad global a emplear su fuerza de trabajo como aportación al mantenimiento de la empresa capitalista de acuerdo con los programas de ésta. A esta fuerza de trabajo monetarizada, de la que el empresario se apropia como de una mercancía extrañada del contexto de la vida del productor, es a lo que Marx llama «*trabajo abstracto*»: «Este es indiferente frente al objeto natural-material de uso, frente a la necesidad que ese objeto satisface, es indiferente frente al tipo particular de actividad, y también frente al propio individuo trabajador y frente a su situación social. Estos caracteres de indiferencia vienen expresados en las determinaciones del trabajo creador de valores de cambio, del que se dice que es "igual", "indiferenciado", "desindividualizado", "abstracto", "general", "trabajo humano"; tienen su continuación en las relaciones de indiferencia... que atañen al comportamiento del trabajador con los demás y a su comportamiento consigo mismo»[29]. El análisis del doble carácter de la mercancía fuerza de trabajo escudriña paso por paso las operaciones neutralizadoras por las que se constituye ese trabajo abstracto puesto a disposición de unos imperativos sistémicos que se han vuelto indiferentes frente al mundo de la vida.

28 C. Offe, «Unregierbarkeit, en J. Habermas, *Stichworte zur geistige Situation der Zeit*, Francfort, 1979, 315.

29 G. Lohmann, «Gesellschaftskritik und normativer Massstab», en A. Honneth y U. Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Francfort, 1980, 270-272.

Marx explica este concepto de *abstracción real* por la *objetivización de ámbitos de acción integrados socialmente* que se produce cuando las interacciones ya no son coordinadas a través de normas y valores o a través de procesos de entendimiento, sino a través del medio valor de cambio. En tal caso, lo que interesa primariamente a los implicados son las consecuencias de su acción. Y al orientarse de forma «racional con arreglo a fines» por «valores», como si éstos *fueran* una suerte de objetos naturales, adoptan frente a los demás y frente a sí mismos una actitud objetivante, transforman en relaciones instrumentales lo mismo las relaciones sociales que las relaciones intrapsíquicas. En este sentido la transformación de la fuerza de trabajo concreta en fuerza de trabajo abstracta representa un proceso de cosificación tanto de las relaciones comunitarias como de la propia vida personal. Voy a señalar primero los puntos fuertes de este planteamiento teórico *a*) y pasaré después a discutir sus debilidades *b*).

a) En nuestro camino de vuelta de Parsons a Weber, la teoría marxiana del valor nos interesa lo mismo desde un punto de vista metodológico que desde el punto de vista de su contenido. En lo que hace a las *relaciones fundamentales de intercambio* entre sistema económico y mundo de la vida, esto es, a la apropiación de que es objeto la fuerza de trabajo, apropiación que viene regulada por el mercado, la teoría del valor nos suministra reglas que nos permiten traducir enunciados sistémicos (sobre relaciones anónimas de valor) en enunciados históricos (sobre relaciones de interacción entre clases sociales). De esta forma los problemas de integración sistémica, esto es, el patrón conforme al que discurre una acumulación de capital marcada por las crisis puede ser proyectado sobre el plano de la integración social y puesto en conexión con la dinámica de los enfrentamientos de clases. Siguiendo la clarificadora interpretación que E. M. Lange hace de Marx[30], H. Brunkhorst[31] distingue dos lenguajes teóricos y dos observacionales, que se refieren, conforme

30 E. M. Lange, «Wertformalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx», *Neue Phil. Hefte*, 13, 1978, 1 ss.

31 En un trabajo inédito que lleva por título «Zur Dialektik von Verwertungssprache und Klassesprache», Francfort (1980).

al papel pragmático que desempeñan sus respectivas categorías, o bien a estados y sucesos de los mundos de la vida de capitalistas y asalariados, o bien a las relaciones sistémicas de realización del capital. El lenguaje relativo a las clases (L_c) está construido con categorías de teoría de la acción tales como «trabajo concreto», «interés de clase», etc.; el lenguaje relativo a la realización del capital (L_r), con categorías sistémicas tales como «trabajo abstracto» o «valor».

Dentro de cada uno de estos dos lenguajes, los conceptos han de poder, primero, operacionalizarse y *ser puestos en correspondencia* con los conceptos del respectivo lenguaje observacional [32]. Después hay que poder *traducir* los enunciados que se expresen en uno de los lenguajes teóricos o en uno de los lenguajes observacionales en enunciados del otro lenguaje teórico o del otro lenguaje observacional. Pues bien, la teoría del valor puede entenderse como la tentativa de explicitar esas reglas de traducción. Así, la metáfora de la transformación de trabajo concreto en trabajo abstracto se refiere a la intuición básica, con ayuda de la cual Marx trata de aclarar cómo pueden traducirse enunciados de L_{ct} a L_{rt}. Sobre esta base, recurriendo a las reglas de correspondencia entre los respectivos lenguajes teóricos y observacionales, pueden después establecerse correspondencias entre los enunciados de L_{ro} y L_{co}. Estas permiten por ejemplo inferir de los fenómenos de crisis económica los riesgos a que se enfrenta la vida de los trabajadores. Y a estos enunciados que se refieren a patologías, a deformaciones de las formas de vida prácticas asocia Marx por medio de determinadas hipótesis empíricas (relativas, por ejemplo, a los efectos que tienen para la solidaridad las formas de cooperación desarrolladas bajo las condiciones del sistema de fábricas) enunciados sobre la organización política del movimiento obrero y sobre la dinámica de la lucha de clases, es decir, supuestos de una teoría de la revolución que están asimismo formulados en L_{co}.

En la medida en que la estructura de la teoría marxiana puede caracterizarse por la conexión que establece entre categorías de teoría de sistemas y categorías de teoría de la acción, el puesto central que en ella ocupa la teoría del valor puede inferirse del siguiente esquema de *reglas de correspondencia* entre *expresiones* o de *traducción* entre *enunciados*:

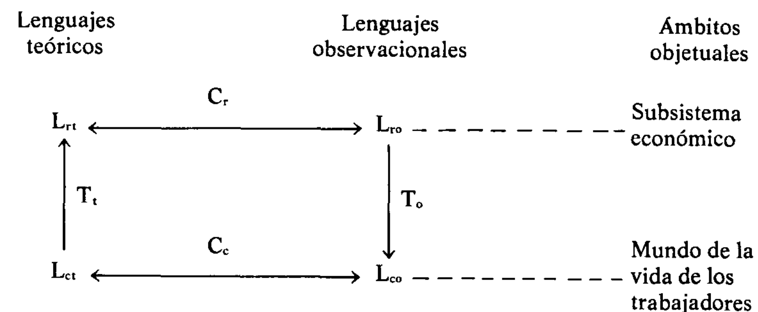


Fig. 40. LA ESTRUCTURA DE LOS LENGUAJES CIENTÍFICOS EN *El Capital* (SEGÚN BRUNKHORST)

Es decir, que si la teoría expuesta en *El Capital* la consideramos *representada* de esta guisa en términos de distintos *lenguajes científicos,* la tarea que compete a la teoría del valor es la de aclarar las reglas (T_t) conforme a las cuales podemos pasar de una descripción (de las relaciones concretas de trabajo insertas en los contextos del mundo de la vida) efectuada en términos de teoría de las clases sociales y planteada en términos hermenéuticos a una descripción de tipo objetivante (de las relaciones entre valores, que tienen lugar en el sistema económico). En esta traducción de una descripción teórica en otra, deben conservarse los referentes, al menos en un grado que permita una retrotraducción (efectuada de acuerdo con T_o) de los enunciados sobre problemas de integración sistémica en enunciados sobre problemas de integración social.

Desde un punto de vista metodológico, la teoría del valor juega en Marx un papel similar al que tiene en Parsons la introducción que éste hace de los medios de control en términos de teoría de la acción. Pero en lo que concierne al contenido, la conexión de teoría de sistemas y teoría de la acción tiene de antemano en Marx un sentido crítico que se echa en falta en Parsons; lo que

32 Un conocido problema a la hora de establecer correspondencias es por un lado la relación entre la situación de clase objetivamente adscrita (clase en sí) y las actitudes y acciones empíricamente identificables (clase para sí); igualmente famoso por otro lado es el problema de transformación que plantea la correspondencia entre valores y precios.

Marx pretende es *denunciar* el proceso de mantenimiento del sistema económico como una dinámica de explotación que la objetivización y anonimización hacen irreconocible.

G. Lohmann ha sometido a una original interpretación el método marxiano y en general la intención que Marx persigue con su «exposición crítica»; basándose en textos de *El Capital,* Lohmann explica la relación que los «excursos históricos» guardan con los «pasajes económicos» en sentido estricto. Sólo sobre el transfondo, iluminado históricamente, de la destrucción del mundo de la vida de los productores explotados puede quedar en primer plano la verdad de ese sistema de procesos de intercambio que se despega de los horizontes del mundo de la vida. Sólo en las huellas, de las que hemos de asegurarnos históricamente, de la destrucción que el sistema económico capitalista autonomizado deja tras de sí en un mundo de la vida sometido a sus imperativos revela el capital su misterio. Cuanto más se espesa la producción de la riqueza social formando un sistema regido autónomamente a través del medio valor de cambio y convertido, por ende, en un fin en sí, asimilando de este modo la realidad social del mundo del trabajo a categorías de teoría de sistemas, tanto más se patentiza el todo como lo falso. Los excursos históricos revelan «la subsunción de las formas precapitalistas de vida y de trabajo bajo la dominación del capital, los actos de resistencia y las luchas de los trabajadores por una vida que estuviera a la altura de sus pretensiones, y también el desarrollo de los procesos y circunstancias en que se plasman de hecho sus vidas» [33].

Y, como lo que permite a Marx pasar del mundo de la vida del trabajo concreto al proceso de realización económica del trabajo abstracto es la teoría del valor, mediante esta misma teoría puede también retornar de este plano de análisis sistémico al plano de la exposición de la praxis cotidiana, planteada en términos históricos y en términos de teoría de las clases, y presentar a la modernización capitalista la factura de sus costes. La *dualidad de lenguaje de la exposición teórica* es la que presta a esa conceptuación dialéctica en que Marx fuerza todavía una unidad de teoría de sistemas y teoría de la acción su aguijón crítico: «Si en Hegel la progresión hacia categorías más desarrolladas representa a la vez un progreso en la manifestación de la "verdad", en Marx la creciente comprensión categorial del conjunto representa un progreso en el descubrimiento de la *verdad sobre* el capital: esta verdad es que el capital representa como conjunto algo "negativo" e históricamente mudable» [34].

b) Pero en este punto queda también de manifiesto una primera debilidad de la teoría del valor. En mi reconstrucción he partido tácitamente del problema de la conexión de los paradigmas acción/mundo de la vida y sistema, que explícitamente se plantea por primera vez en Parsons. Por tanto mi reconstrucción adolece de una excesiva estilización. Bien es cierto que Marx se mueve en los dos planos analíticos que representan «sistema» y «mundo de la vida»; pero su separación no está en realidad *prevista* en unas categorías político-económicas, como son las que Marx usa, que aún siguen dependiendo de la Lógica de Hegel. Muy al contrario: en Marx, la única forma de explicar la conexión entre los *enunciados* teóricos de ambos tipos por vía de una *aclaración semántica* de ese uso de términos básicos responsables de una traslación de significados, es presuponiendo que entre la evolución sistémica y el cambio estructural del mundo de la vida existe una conexión lógica (en el sentido de Hegel). Sólo bajo este supuesto puede pretender Marx asegurarse, por así decirlo, de un golpe, con una teoría del valor de *enfoque semántico,* de una totalidad que mantiene unidos ambos momentos. Pues de otro modo, hubiera tenido que recurrir a un estudio empírico de las abstracciones reales, esto es, de las metamorfosis del trabajo concreto en trabajo abstracto.

En efecto, al igual que el joven Hegel, Marx entiende la unidad de sistema y mundo de la vida según el modelo de la unidad de una *totalidad ética desgarrada* cuyos momentos, abstractamente separados, están condenados a sucumbir. Pero bajo esta premisa el proceso de acumulación desprendido de toda orientación conforme a valores de uso tiene que presentarse literalmente como apariencia —el sistema capitalista *no es otra cosa* que la forma fantasmal de unas relaciones de clase que se han vuelto anónimas y se han convertido en fetiche. La autonomización sistémica del proceso de producción tiene el carácter de un encantamiento. Marx está convencido a priori de que en el capital *no tiene ante sí otra cosa* que la forma mistificada de una relación de clases. Este enfoque interpretativo impide que aflore la cues-

33 LOHMANN (1980), 259.

34 LOHMANN, en HONNETH y JAEGGI (1980), 251.

ción de si las esferas sistémicas que son la economía capitalista y la moderna administración estatal no representan *también* un nivel de integración superior y evolutivamente ventajoso frente a las sociedades organizadas estatalmente. Marx concibe hasta tal punto la sociedad capitalista como totalidad, que pasa por alto el *intrínseco valor* evolutivo que poseen los subsistemas regidos por medios. No se da cuenta que la diferenciación del aparato estatal y de la economía representa también un nivel más alto de diferenciación sistémica que abre nuevas posibilidades de control (*Steuerung*) e impone a la vez una reorganización de las viejas relaciones feudales de clase. Este nivel de integración tiene una importancia que va más allá de la mera institucionalización de una *nueva relación de clases.*

Este error de percepción hace sentir sus consecuencias sobre la teoría marxiana de la revolución. Pues Marx no sólo pretende *exponer* cómo el proceso sistémicamente autonomizado de autorrealización del capital es vivido desde la perspectiva del mundo de la vida de los trabajadores asalariados como una explotación continua, cómo la subsunción de la fuerza de trabajo bajo la forma mercancía arranca a los trabajadores de su forma tradicional de vida convirtiendo primero en plebeyas las formas estamentales de existencia y proletarizándolas después, sino que también proyecta una perspectiva de acción *práctico-política* que guarda, en lo que a supuestos se refiere, una rigurosa relación de contrariedad con la perspectiva tácitamente asumida por el funcionalismo sistémico. La teoría de sistemas presupone, en efecto, que ese proceso histórico universal de instrumentalización del mundo de la vida y, en especial, del mundo del trabajo, por los imperativos de los sistemas autorregulados, que Marx denunció, ha llegado ya a su término. El mundo de la vida marginalizado sólo podría sobrevivir convirtiéndose por su parte en un subsistema regido por medios y dejando atrás la práctica comunicativa cotidiana como una vaina, ahora vacía, de la que escaparon los ámbitos de acción formalmente organizados. Marx, por el contrario, tiene a la vista un estado futuro en que quede desgarrada la apariencia objetiva que es el capital, y le sea devuelta su espontaneidad a un mundo de la vida prisionero ahora de los dictados de la ley del valor. Prevé que las fuerzas del proletariado industrial, que por de pronto se limitan a *revolverse* contra esa situación, formen bajo el liderazgo de una vanguardia ilustrada por la teoría un movimiento que se apodere del poder político con la intención de *revolucionar* la sociedad: junto con la propiedad privada de los medios de producción, ese movimiento destruirá los fundamentos institucionales del medio a través del cual se diferenció la economía capitalista y volverá a reducir el proceso de crecimiento económico autonomizado al horizonte del mundo de la vida.

Sistema y mundo de la vida aparecen en Marx bajo las metáforas de «reino de la necesidad» y «reino de la libertad». La revolución socialista habrá de liberar al uno de los dictados del otro. La crítica teórica sólo necesita, así parece al menos, deshacer el encantamiento basado en el trabajo convertido en abstracto, en el trabajo subsumido bajo la forma mercancía. Sólo necesita liberar de su anquilosamiento la intersubjetividad de los trabajadores socializados en la gran industria, intersubjetividad paralizada ahora por el automovimiento del capital, para que la vanguardia movilice el trabajo vivo, el trabajo críticamente *vivificado,* contra el trabajo muerto y conduzca al triunfo del mundo de la vida sobre el sistema de la fuerza de trabajo desmundanizada.

Frente a estas expectativas revolucionarias el pronóstico de Max Weber «de que el desmontaje del capitalismo privado no significaría en modo alguno la ruptura de la jaula de hierro del moderno trabajo fabril» [35] ha demostrado estar en lo cierto. El error de Marx proviene en última instancia de esa trabazón dialéctica de análisis sistémico y análisis del mundo de la vida, que no permite una separación suficientemente neta entre el *nivel de diferenciación sistémica* que la modernidad implica y las *formas específicas de clase en que ese nivel se institucionaliza.* Marx sucumbió a las tentaciones de la idea de totalidad de Hegel y construyó dialécticamente la unidad de sistema y mundo de la vida como un «todo falso». De otro modo, no hubiera podido engañarse sobre el hecho de que *toda* sociedad moderna, cualquiera sea su estructura de clases, tiene que ofrecer un alto grado de diferenciación estructural.

Pero de ello se sigue una *segunda debilidad* de este enfoque en términos de teoría del valor. Marx carece de criterios con que distinguir entre la destrucción de las formas tradicionales de vida y la cosificación de los mundos de la vida postradicionales.

---

35 WEBER (1964).

En Marx y en la tradición marxista, el concepto de alienación se ha aplicado sobre todo a la forma de existencia de los trabajadores asalariados. En los «Manuscritos de Economía y Filosofía» el modelo expresivista de la productividad creadora con que el artista, al dar vida a su obra, desarrolla a la vez las fuerzas de su propio ser, constituye aún el criterio para una crítica del trabajo alienado. Esta perspectiva se mantiene todavía en las versiones, de marcada orientación fenomenológico-antropológica, de la actual filosofía de la praxis [36]. Pero Marx, con el paso a la teoría del valor se desprendió ya de ese ideal de formación determinado por Herder y el romanticismo [37]. La teoría del valor, con la idea de intercambio de equivalentes, sólo mantiene ya un punto de vista formal de justicia distributiva bajo el que poder enjuiciar la subsunción de la fuerza de trabajo bajo la forma mercancía. Con el concepto de metamorfosis de la fuerza de trabajo en trabajo abstracto el concepto de alienación pierde su determinación. Ese concepto no se refiere ya a las desviaciones respecto al modelo de una praxis ejemplar, sino a la instrumentalización de una vida representada como fin en sí misma: «Pues el trabajador asalariado ha de haberse acerca de la totalidad de *sus posibilidades vitales* al abstraer algunas de ellas de forma tan reductiva que quedan definidas como *capacidad de trabajo,* y al redefinir a su vez ésta como *fuerza* objetivizada susceptible de enajenación. [...] Con ello la vida ya no es vivida por mor de sí misma, sino que es utilizada en su totalidad para realizar un determinado tipo de actividad, la de enajenación de la fuerza de trabajo. Lo que en "la compra y venta de fuerza de trabajo" sólo está "puesto" en su posibilidad mediante la integración capitalista, a saber: la reducción gradual de todas las posibilidades vitales a la capacidad de trabajo y a su abstracción en fuerza de trabajo, se cumple, por así decirlo, hacia atrás en el desarrollo del proceso de producción capitalista» [38].

Este concepto de alienación permanece indeterminado, por cuanto el concepto que le subyace, oscilante entre Aristóteles y Hegel, de una «vida» que queda mutilada en sus posibilidades a consecuencia de la violación de la idea de justicia inherente al

36 Cfr. las contribuciones de J. P. ARNASON, A. HONNETH y G. MARKUS, en HONNETH y JAEGGI (1980); véase mi respuesta a Agnes Heller, en HABERMAS (1981 c).

37 Ch. TAYLOR, *Hegel,* Cambridge, 1975, 5-29.

38 LOHMANN (1980), 275.

intercambio de equivalentes carece de *signatura histórica.* Marx habla en abstracto de vida y de posibilidades vitales; no dispone del concepto de una racionalización a que queda sujeto el mundo de la vida a medida que se diferencian sus estructuras simbólicas. De ahí que en el contexto histórico de sus investigaciones el concepto de alienación permanezca peculiarmente ambiguo.

Marx lo emplea para la crítica de las formas de vida que surgieron en el curso de la modernización capitalista con la proletarización de los artesanos, de los campesinos y de los obreros agrícolas. Pero en este desarraigo represivo de que fueron objeto las formas tradicionales de vida no puede distinguir entre el aspecto de *cosificación* y el aspecto de *diferenciación estructural* del mundo de la vida —para ello el concepto de alienación no resulta suficientemente discriminante. La teoría del valor no ofrece ninguna base para un concepto de cosificación que permita identificar síndromes de alienación relativamente al grado de racionalización que el mundo de la vida alcanza en cada caso. En la etapa de las formas de vida postradicionales, el dolor que *también* la separación de cultura, sociedad y personalidad supone para aquellos que crecen en las sociedades modernas y desarrollan en ellas su identidad tiene que reputarse como proceso de individuación y no como alienación. En un mundo de la vida ampliamente racionalizado, la cosificación sólo puede ya medirse utilizando como criterio las condiciones de la socialización comunicativa en general, y no una evocación nostálgica, y muchas veces románticamente idealizada del pasado que representan las formas de vida premodernas.

La *tercera* y decisiva debilidad de la teoría del valor radica, a mi juicio, en la sobregeneralización de un caso especial de subsunción del mundo de la vida bajo los imperativos sistémicos. Aun cuando la dinámica de los enfrentamientos de clases *se haga derivar* de la «contradicción fundamental» entre trabajo asalariado y capital, los procesos de cosificación no tienen por qué presentarse necesariamente sólo en la esfera en que se originan —en el mundo del trabajo. La economía regida monetariamente necesita ser funcionalmente complementada, como hemos mostrado, por un sistema de acción administrativa que se diferencia a través del medio poder. De ahí que los ámbitos de acción formalmente organizados puedan deglutir los plexos comunicativos del mundo de la vida a través de *ambos* medios, a través del dinero y a través del poder. Los procesos de cosificación pueden mani-

festarse, lo mismo en los ámbitos públicos que en los ámbitos privados de la existencia, y en este último caso conectar, así con el papel de consumidor como con el papel de trabajador. En cambio, la teoría del valor sólo cuenta con *un* canal a través del cual la monetarización de la fuerza de trabajo desposee a los productores de sus actos de trabajo abstraídos como rendimiento.

En los fundamentos de teoría de la acción que sirven de sustentación a la teoría del valor se observa una deficiencia parecida, que ya hemos podido constatar, lo mismo en Weber que en las dos líneas de recepción de Weber, o sea, en el marxismo occidental y en Parsons: el modelo de la actividad teleológica también se considera fundamental para la acción social. Marx no puede entender la metamorfosis del trabajo concreto en abstracto como un caso especial de una cosificación sistémicamente inducida de las relaciones sociales, porque parte del modelo del actor que *actúa teleológicamente* y que, al ser desposeído de sus productos, se ve también privado de la posibilidad de desarrollar las potencialidades de su ser. La teoría del valor está desarrollada en unas categorías de teoría de la acción tales que obligan a situar la génesis de la cosificación *por debajo* del nivel de la interacción y a tratar la deformación de las relaciones interactivas, es decir, lo mismo la desmundanización de la acción comunicativa, adaptada ahora a medios de control, que la tecnificación del mundo de la vida a que ello da lugar, como si fueran fenómenos derivados: «Esa estructura unilateral del concepto fundamental de acción, que sólo permite entender la acción como actividad productivo-objetiva, se cobra su venganza en una subdeterminación del grado de indiferencia dado con cada reducción del trabajo concreto a trabajo abstracto. Marx resulta, pues, categorialmente demasiado ingenuo a la hora de determinar el grado de indiferencia de la acción necesario para la integración sistémica...» [39].

Las tres debilidades que hemos analizado de la teoría del valor explican por qué la Crítica de la Economía Política, pese a su concepto de sociedad articulado en dos niveles, capaz, por tanto, de combinar sistema y mundo de la vida, no ha permitido una explicación satisfactoria del capitalismo tardío. El planteamiento de Marx fomenta una interpretación de las sociedades

[39] LOHMANN (1980), 271.

capitalistas desarrolladas reducida en términos economicistas. En relación con estas sociedades Marx sostuvo, con toda razón, un primado evolutivo de la economía: son los problemas de este subsistema los que determinan la línea evolutiva de la sociedad en su conjunto. Pero este primado no debe llevarnos a reducir la relación de complementariedad entre economía y aparato estatal a términos de una representación trivial de las relaciones entre base y superestructura. En contraposición con el monismo de la teoría del valor, hemos de contar con *dos* medios de control y *cuatro* canales a través de los cuales esos dos subsistemas, que se *complementan mutuamente,* someten el mundo de la vida a sus imperativos. Por consiguiente, tanto la burocratización como la monetarización, ya sea de ámbitos públicos, o ámbitos privados de la existencia, pueden general efectos cosificadores.

[2] La discusión crítica acerca de la teoría del valor nos permite inordinar la dinámica de un proceso de acumulación convertido en un fin en sí, en el modelo desarrollado más arriba de las relaciones de intercambio entre Economía y Estado, de un lado, y esfera de la vida privada y espacio de la opinión pública, de otro (Fig. 38). Este modelo nos pone a cubierto de una interpretación economicista estrecha, dirige la atención a la interacción entre Estado y economía y ofrece una explicación de las notas que caracterizan a los sistemas políticos de las sociedades capitalistas *desarrolladas*. A la ortodoxia marxista le resulta difícil dar una explicación plausible del *intervencionismo estatal, de la democracia de masas* y *del Estado benefactor*. Su planteamiento economicista se encasquilla ante la pacificación del conflicto de clases y los éxitos a largo plazo que el reformismo viene cosechando en los países europeos desde la Segunda Guerra Mundial bajo el signo de un programa socialdemócrata en sentido lato. En primer lugar voy a señalar las deficiencias teóricas que limitan el alcance de los intentos marxistas de explicar las estructuras del capitalismo tardío, en especial del intervencionismo estatal, de la democracia de masas y del Estado benefactor *a*); a continuación propondré un modelo que explica las estructuras de compromiso del capitalismo tardío y las fallas que esas estructuras comportan *b*); y finalmente pasaré a examinar el papel de la cultura, papel al que la teoría marxiana de las ideologías no hace justicia *c*).

a) *Intervencionismo estatal.* Si se parte de un modelo con dos subsistemas que se complementan mutuamente y de los que uno predefine los problemas del otro, resulta insuficiente una teoría de las crisis que plantee las cosas en términos exclusivamente económicos. Aun cuando los problemas sistémicos tengan primariamente su origen en un tipo de crecimiento *económico* estructuralmente propenso a las crisis, los desequilibrios económicos pueden ser contrarrestados por la intervención sustitutoria del Estado en las brechas funcionales del mercado. Esta sustitución de las funciones del mercado por funciones del Estado se encuentra, sin embargo, sometida a la restricción de no poner en peligro el nivel de inversiones de las empresas privadas, que en principio haya que asegurar. Pues el crecimiento económico perdería la *dinámica* capitalista que le es propia y la economía su primado si el proceso de producción quedara *regido* a través del medio poder. Las intervenciones del Estado tienen, pues, que respetar la división del trabajo entre una economía dependiente del mercado y un Estado económicamente improductivo. Se pueden distinguir tres dimensiones centrales de esta intervención: el aseguramiento militar y jurídico-institucional *de las condiciones de existencia* de la forma de producción, *el influjo sobre la coyuntura económica,* y una *política de infraestructura* tendente a mantener las condiciones de realización del capital. En las tres dimensiones las intervenciones del Estado mantienen la forma *indirecta* de una manipulación de las condiciones de contorno de las decisiones de las empresas privadas y la forma *reactiva* de estrategias de evitación o compensación de efectos laterales. El mecanismo impulsor de una economía regida a través del medio dinero es el que impone esta forma discontinua con que se hace uso del poder de decisión administrativa.

Este dilema estructural tiene como consecuencia el que las tendencias a las crisis de raíz económica no solamente se vean modificadas, retardadas y absorbidas administrativamente, sino que, aun sin pretenderlo, se vean desplazadas al sistema de acción administrativa. Allí pueden hacer acto de presencia en formas diversas, por ejemplo como conflicto entre los objetivos de la política de coyuntura y de infraestructura, como sobrecarga del factor tiempo (endeudamiento estatal), como exigencias excesivas a las capacidades de planificación burocrática, etc., lo cual provoca, a su vez, estrategias de descarga que tienen la finalidad de trasladar de nuevo el peso del problema al sistema económico. Ha sido, sobre todo, Claus Offe quien se ha ocupado de aclarar el funcionamiento de este complicado patrón de crisis oscilantes, desplazadas de un subsistema a otro y de una dimensión a otra, y de las maniobras con que se consigue su modificación [40].

Democracia de masas.—Si se parte de un modelo con dos medios de control, a saber: el dinero y el poder, resulta insuficiente una teoría económica de la democracia (desarrollada en el sentido de un funcionalismo marxista). El poder necesita de una institucionalización *de más alcance* que el dinero. El dinero queda anclado en el mundo de la vida a través de las instituciones del derecho privado burgués; de ahí que la teoría del valor-trabajo pueda partir de las relaciones de contrato entre los asalariados y los propietarios de capital. En el caso del poder, en cambio, no basta con el equivalente de derecho público que representa la organización de los cargos; es menester, además, una legitimación del régimen de dominación política. Y en las condiciones de un mundo de la vida racionalizado, con actores altamente individuados, con normas positivas de carácter abstracto y necesidades de justificación, y con tradiciones cuya autoridad se ve sometida a reflexión crítica y rota por ella, y que quedan, por tanto, comunicativamente fluidificadas, en principio sólo pueden generar ya legitimidad los procedimientos democráticos de formación de la voluntad política [41]. En este sentido, también el movimiento obrero organizado apunta en la misma dirección que los movimientos de emancipación burgueses. Al final, el proceso de legitimación, sobre la base de la libertad de asociación y expresión, queda regulado, a través de la competencia política de los partidos, en forma de voto libre, secreto e igual. La participación política de los ciudadanos se halla sometida, empero, a determinadas restricciones estructurales.

Entre capitalismo y democracia se entabla, en efecto, una *indisoluble* relación de tensión, pues con el capitalismo y la democracia compiten por la primacía dos principios opuestos de integración social. De atenernos a la autocomprensión que se expresa en los principios de las constituciones democráticas, las sociedades modernas sostienen el primado del mundo de la vida

[40] C. OFFE, *Strukturprobleme des kapitalischen Staates,* Francfort, 1972.

[41] J. HABERMAS, «Problemas de legitimación en el Estado moderno», en *La reconstrucción del materialismo histórico,* Madrid, 1986[4], 243 ss.

frente a los subsistemas desgajados de los órdenes institucionales de ese mundo. Desde la perspectiva de una teoría de la sociedad el sentido normativo de la democracia puede reducirse a la fórmula de que la satisfacción de las necesidades funcionales de la Economía y de la administración, esto es, de los ámbitos de acción integrados sistémicamente, tiene que encontrar su límite en la integridad del mundo de la vida, es decir, en las exigencias de los ámbitos de acción que dependen de la integración social. Mas, por otro lado, la dinámica capitalista propia al sistema económico sólo puede preservarse en la medida en que el proceso de producción quede desacoplado de orientaciones hacia valores de uso. El mecanismo impulsor del sistema económico hay que mantenerlo lo más al abrigo posible de las restricciones que tiende a imponerle el mundo de la vida y, por consiguiente, también de las exigencias de legitimación a que se enfrenta el sistema de acción administrativa. Desde la perspectiva de una teoría de la sociedad, el sentido sistémico específico del capitalismo puede reducirse a la fórmula de que, si fuera menester, las necesidades funcionales de los ámbitos de acción de integración sistémica han de ser satisfechas aun a costa de la tecnificación del mundo de la vida. El funcionalismo sistémico de cuño luhmaniano transforma imperceptiblemente este postulado práctico en un postulado teórico, disimulando así su contenido normativo.

Esta relación de tensión entre capitalismo y democracia la ha expresado C. Offe desde el punto de vista de la competencia entre dos principios contrarios de integración social, en la siguiente paradoja: «Lo que distingue a las sociedades capitalistas de todas las demás no es el *problema* de su reproducción, es decir, el problema de *compatibilizar* integración social e integración sistémica, sino el hecho de abordar este problema fundamental de todas las sociedades de un modo que las compromete *simultáneamente* con dos vías de solución que lógicamente se excluyen entre sí: con la diferenciación y privatización de la producción y con su socialización y politización. Estas dos estrategias se entrecruzan y se paralizan mutuamente. Como consecuencia de ello, el sistema se ve permanentemente confrontado con el dilema de tener que abstraer y, sin embargo, no poder prescindir, de las regulaciones normativas de la acción y de las referencias de sentido de los sujetos. La neutralización política de la esfera del trabajo, de la producción y de la distribución queda así sanciona-

da a la vez que revocada»[42]. Esta paradoja encuentra también su expresión en que los partidos, cuando consiguen el poder, tienen que asegurarse para poder mantenerlo la confianza de los inversores privados y *a la vez* la confianza de las masas.

Estos dos imperativos colisionan sobre todo en la esfera de la opinión pública-política en la que ha de acreditarse la autonomía del mundo de la vida frente al sistema de acción administrativa. La «opinión pública» que se articula en esa esfera significa desde la perspectiva del mundo de la vida algo distinto que desde la perspectiva sistémica del aparato estatal[43]. Las sociologías políticas planteadas en términos de teoría de la acción o de teoría de sistemas adoptan en cada caso una de esas dos perspectivas a la que hacen fructificar, ya en el sentido de un planteamiento pluralista, ya en el sentido de una crítica ideológica o de una crítica de enfoque autoritario. Así, la opinión pública aprehendida por procedimientos democóspicos, la voluntad de los electores, de los partidos y de las asociaciones, se consideran, por un lado, como expresión pluralista de un interés general; el consenso social es considerado como el *primer eslabón* en la cadena de formación de la voluntad colectiva y como *base* de la legitimación. Mas, por otro lado, este mismo consenso se puede considerar también como *resultado* de una procura de legitimación, como *eslabón terminal* en la cadena de producción de lealtad de las masas de que el sistema político se provee para librarse de las restricciones que le impone el mundo de la vida. Estas dos líneas de interpretación se suelen oponer equivocadamente como si se tratara de un planteamiento normativo en un caso y de un planteamiento empírico en el otro; en realidad cada una de esas maneras de ver la misma cosa recoge un aspecto de la democracia de masas. Pues la voluntad política que se forma a través de la competencia de los partidos es una resultante de ambas cosas: de la presión que ejercen los procesos de formación de valores y normas, por un lado, y del empujón de los efectos organizativos del sistema político, por otro.

El sistema político se asegura el asentimiento de la población tanto por vía positiva como por vía selectiva, positivamente capitalizando las expectativas de cumplimiento de los programas

42 OFFE, en HABERMAS (1979), 315.

43 N. LUHMANN, «Öffentliche Meinung», en N. LUHMANN, *Politische Planung*, Opladen, 1971, 9 ss.

propios del Estado social; selectivamente, excluyendo determinados temas y asuntos de la discusión pública. Y esto, a su vez, puede hacerse por medio de *filtros* estructurales en el acceso a la esfera de la opinión pública-política, por medio de *deformaciones* burocráticas de las estructuras de la comunicación pública o por medio de un *control* manipulativo de los flujos de información.

La interacción de estas variables explica que la autopresentación simbólica de las élites políticas en la esfera de la opinión pública esté ampliamente desconectada de los procesos reales de decisión dentro del sistema político [44]. Correlato de lo cual es la *segmentación del papel de elector,* que es a lo que por lo general se reduce la participación política. La decisión de voto sólo influye, por lo común, en el reclutamiento de la clase dirigente y, en lo que a sus motivos se refiere, cae fuera del alcance de la formación discursiva de la voluntad colectiva. Todo lo cual tiene como consecuencia una *neutralización* de las *posibilidades* de participación política abiertas jurídicamente con la institucionalización del papel de ciudadano [45].

Estado social.—Si se parte de un modelo de intercambio entre los ámbitos de acción organizados formalmente que son la economía y la política, por una parte, y los ámbitos de acción estructurados comunicativamente que son la esfera de la vida privada y la esfera de la opinión pública, hay que contar con que los problemas que surgen en el mundo del trabajo se desplacen de la esfera de la vida privada a la de la vida pública y con que allí, bajo las condiciones de la formación de la voluntad colectiva a través de la pugna de los partidos, se transformen en

44 M. Edelmann, *The Symbolic use of politicis,* Urbana, 1964; D. O. Sears, R. R. Lau, T. R. Taylor, H. M. Allen, «Self-Interest vs. Symbolic Politics», *Am. Pol. Rev.,* 74, 1980, 640 ss.

45 En cualquier caso, esta neutralización llega tan lejos que normalmente ni siquiera llega a penetrar en la conciencia política cotidiana esa fundamental cuestión empírica que afectaría al núcleo mismo de la autocomprensión normativa de la democracia de masas, a saber: «la cuestión de si, en un proceso que discurre por vías institucionales, de lo que se trata es de llegar al resultado de un consenso libre de dominación y, por lo mismo, garantizador de la legitimidad, o de si lo que ese proceso genera e impone es una lealtad pasiva de las masas, una lealtad que más o menos acepta las restricciones institucionales que lleva anejas, estribando así todo el proceso en la base de aclamación pseudodemocrática que él mismo se crea» (W D. Narr, *Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität,* Colonia, 1975, introducción, 28).

hipotecas de la legitimación. Las secuelas sociales, lo que primariamente quiere decir privadas, del conflicto de clases no pueden mantenerse alejadas de la esfera de la opinión pública. De ahí que el Estado social se convierta en el contenido político de la democracia de masas. Lo cual demuestra que el sistema político no puede emanciparse por completo de las orientaciones conforme a valores de uso por parte de los ciudadanos; el sistema político no puede producir adhesión de la población a cualquier escala y a voluntad, sino que con sus programas sociales tiene que hacer también *ofertas de legitimación sujetas a falsación.*

La institucionalización jurídica del conflicto en torno a la fijación de los salarios y condiciones de empleo se ha convertido en la base de una política reformista que ha llevado a una pacificación del conflicto de clases en términos de Estado social. El núcleo de este compromiso es una legislación laboral y social por la que se toman las medidas necesarias para cubrir los riesgos básicos de la existencia de los asalariados y para compensar las desventajas que resultan de las posiciones estructuralmente más débiles en el mercado (trabajadores, inquilinos, consumidores, etcétera). La política social sólo absorbe los perjuicios e inseguridades extremas, deja intactas las relaciones de propiedad, ingresos y dependencia. Pero las regulaciones y prestaciones del Estado social no sólo tienen como objetivo la consecución de un equilibrio social por medio de compensaciones individuales, sino también la corrección de efectos externos colectivamente perceptibles, por ejemplo, en los ámbitos ecológicamente sensibles de la planificación de las ciudades y del tráfico, de la política energética y del aprovisionamiento de aguas, de la protección del paisaje, o en los ámbitos de la política sanitaria, cultural y educativa.

Mas esta política enderezada a la extensión del Estado social se ve confrontada con un dilema que a nivel fiscal se expresa en el juego de suma cero de los presupuestos públicos destinados, por un lado, a las tareas de política social y, por otro, a las tareas de política de coyuntura y de fomento del crecimiento. El dilema consiste en que el Estado social tiene que absorber los efectos disfuncionales de un crecimiento económico regido por la acumulación de capital, pero sin tocar la forma de organización, la estructura y el mecanismo impulsor de la producción económica. Una de las importantes razones por las que el Estado social no puede vulnerar las condiciones de estabilidad, y sobre

todo las exigencias de movilidad del crecimiento capitalista es que esas intervenciones correctoras en la distribución de las compensaciones sociales sólo dejarán, por lo general, de producir reacciones por parte de los grupos privilegiados si pueden ser sufragadas con los incrementos del producto social sin necesidad de tocar a los estamentos acaudalados, pues de otro modo esas intervenciones correctoras no podrían cumplir su función de restringir y paralizar el conflicto de clases.

De ahí que no sea sólo que el volumen de los *gastos* destinados a política social esté sometido a límites presupuestarios, sino que también el *tipo* de las prestaciones que se hacen y la *organización* de la seguridad social tienen que ajustarse a la estructura del intercambio, regulado por el dinero y el poder, entre los ámbitos de acción organizados formalmente y sus entornos.

b) En la medida en que en las sociedades capitalistas desarrolladas el sistema político logra dominar los dilemas estructurales a que se enfrentan el intervencionismo estatal, la democracia de masas y el Estado benefactor, se forman esas *estructuras del capitalismo tardío* que tan paradójicas tienen que resultar desde la perspectiva de una teoría marxiana planteada en términos rigurosamente economicistas. La pacificación del conflicto de clases por el Estado social se produce a condición de que no decaiga el proceso de acumulación, que queda protegido, no modificado, por las intervenciones del Estado. En los países occidentales, el reformismo basado en el instrumental de la política económica keynesiana, lo mismo bajo gobiernos socialdemócratas que bajo gobiernos conservadores, ha elevado a programa ese desarrollo, cosechando con él, desde 1945, sobre todo en la fase de reconstrucción y ampliación de las capacidades de producción destruidas durante la guerra, indudables éxitos en lo económico y en lo político-social. Las estructuras sociales que han cristalizado por esta vía no deben interpretarse, empero, como resultado de un compromiso de clases en el sentido en que lo entendieron teóricos del austromarxismo como Otto Bauer o Karl Renner, pues con la institucionalización del conflicto de clases el antagonismo social que tiene su detonante en la capacidad de disposición privada sobre los medios de producción de la riqueza social se ve desprovisto de su fuerza generadora de estructuras para el mundo de la vida de los grupos sociales, aunque siga siendo nota tan esencial de la estructura del sistema económico como

antes. El capitalismo tardío aprovecha a su modo el relativo desacoplamiento de sistema y mundo de la vida. La estructura de clases, desplazada del mundo de la vida al sistema, pierde su forma históricamente aprehensible. La desigualdad en la distribución de las compensaciones sociales refleja una estructura de privilegios que ya no puede hacerse derivar sin más de situaciones de clase. Esto no quiere decir que las viejas fuentes de desigualdad se hayan secado, ni mucho menos; pero con ellas interfieren no sólo las compensaciones del Estado benefactor, sino también desigualdades de un tipo distinto. Elementos característicos de esta situación son, lo mismo las disparidades económicas que los conflictos provocados por grupos marginales. Cuanto más se logra amortiguar y mantener latente el conflicto de clases inscrito en la forma privada de realización del capital, con tanta más fuerza pasan a primer plano problemas que vulneran intereses que no pueden interpretarse *directamente* como específicos de clase.

No voy a entrar aquí con más detalle en el difícil problema de cómo se transforman en el capitalismo tardío las reglas de composición del patrón de desigualdad social; lo que ahora me interesa es señalar cómo surge *un nuevo tipo de efectos cosificadores no específicamente derivables de la estructura de clases* y por qué esos efectos, filtrados y diferencialmente dispersados por el patrón de la desigualdad social, se hacen sentir hoy sobre todo en los ámbitos de acción estructurados comunicativamente, es decir, fuera de la esfera de la producción.

El compromiso que el Estado social representa transforma las condiciones de las cuatro relaciones de intercambio que se dan entre sistema (Economía y Estado) y mundo de la vida (esfera de la vida privada y esfera de la opinión pública), en torno a las cuales cristalizan los roles de trabajador y consumidor, de cliente de las burocracias públicas y de ciudadano. Marx, con la teoría de valor, se concentró en el trueque de fuerza de trabajo por salario, escudriñando los síntomas de cosificación en el mundo del trabajo. Tenía a la vista el tipo históricamente delimitado de alienación, que Engels, por ejemplo, había ilustrado en *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra*[46]. Con la mirada puesta en el trabajo alienado de las fábricas en los estadios tem-

[46] St. Marcus, *Engels, Manchester and the Working Class*, Londres, 1974.

pranos de la industrialización, Marx desarrolló un concepto de alienación que después hizo extensivo al mundo de la vida del proletariado en su conjunto. Ese concepto no distingue entre disolución de los mundos de la vida tradicionales y destrucción de los mundos de la vida postradicionales. Y tampoco discrimina entre la pauperización, la cual afecta a la reproducción material del mundo de la vida, y las perturbaciones de la reproducción simbólica del mundo de la vida, es decir, entre problemas de penuria externa y de penuria interna. Pero ese tipo de alienación va pasando a segundo plano, y ello tanto más cuanto más se implanta el Estado social.

En el Estado social, los roles que ofrece el sistema de ocupaciones son, por así decirlo, objeto de una normalización. En el marco de un mundo social postradicional la diferenciación estructural de los puestos en las organizaciones ya no resulta en modo alguno un elemento extraño; las hipotecas que comporta el trabajo por cuenta ajena se las hace soportables, subjetivamente al menos, si no por medio de una «humanización» del puesto de trabajo, sí por medio de compensaciones monetarias y de seguridades garantizadas jurídicamente, y quedan en buena parte absorbidas junto con otras desventajas y riesgos que se siguen de la condición de obrero y de empleado. En conexión con un aumento continuo del nivel de vida, aunque tal aumento sea diferente según los distintos estratos sociales, el rol del trabajador pierde sus rasgos proletarios más irritantes. Con la protección de la esfera de la vida privada contra las consecuencias más llamativas de los imperativos sistémicos que operan en el mundo del trabajo, los conflictos en torno a la distribución han perdido su fuerza explosiva; sólo en casos dramáticos y excepcionales desbordan el marco institucional de las discusiones en torno a las subidas de salario para convertirse en un tema explosivo.

Este nuevo *equilibrio entre el rol normalizado de trabajador y el revaluado rol de consumidor* es, como hemos mostrado, el resultado de una ordenación característica del Estado social, que se produce bajo las condiciones legitimatorias que impone la democracia de masas. Por eso la teoría marxista ortodoxa del Estado se equivoca al pasar por alto las relaciones de intercambio que se dan entre el sistema político y el mundo de la vida, pues la pacificación del mundo del trabajo sólo es el correlato del *equilibrio* que se establece, por la otra parte, entre el papel de *ciudadano, generalizado* a la vez que *neutralizado,* y el inflado

rol de cliente. La implantación de los derechos políticos fundamentales en el marco de la democracia de masas significa, por un lado, la generalización del rol de ciudadano, pero, por otro, significa también la segmentación de ese rol respecto a los procesos efectivos de decisión, significa que la participación política queda vacía de contenidos participatorios. Legitimidad y lealtad de la población se funden en una amalgama que los afectados ya no pueden analizar, que no pueden descomponer en sus ingredientes críticos.

También por la neutralización del papel generalizado de ciudadano paga el Estado social con la moneda de valores de uso que los ciudadanos reciben como clientes de las burocracias del Estado benefactor. Clientes, es decir, consumidores que disfrutan de las ventajas del Estado social; y el papel de cliente es el *pendant* que hace aceptable una participación política volatilizada en abstracción y desprovista de efectividad. Las secuelas de la institucionalización de un modo de codecisión alienado se las desvía compensatoriamente hacia el papel de cliente, de la misma manera que la carga de la normalización del trabajo alienado se la compensa por vía del papel de consumidor. Nada tiene entonces de extraño que sea en estos dos canales donde se concentren también esos nuevos potenciales de conflicto de las sociedades del capitalismo tardío, que no pueden menos que irritar a los marxistas; en este aspecto los representantes de la Teoría Crítica como Marcuse y Adorno constituyen una excepción. Sin embargo, el marco de la crítica de la razón instrumental en que ambos autores se mueven resulta demasiado estrecho. Sólo en el marco de una crítica de la razón funcionalista puede hacerse plausible por qué, bajo la cubierta del compromiso más o menos logrado que el Estado social representa, pueden seguirse produciendo aún conflictos, conflictos que no se presentan primariamente como conflictos específicos de clase, y que, sin embargo, dimanan de una estructura de clases desplazada a los ámbitos de acción integrados sistémicamente e inscrita en ellos. Nuestro modelo de las sociedades del capitalismo tardío, ciertamente muy esquemático, pues sólo trabaja con unas cuantas hipótesis idealizadoras, sugiere para estos nuevos conflictos la siguiente explicación.

La democracia de masas, con el Estado social como contenido político, es una ordenación que contrarresta el antagonismo de clases que sigue inscrito en el sistema económico, bajo una condición, a saber: que no decaiga la dinámica del crecimiento

capitalista salvaguardada por el intervencionismo del Estado, pues sólo entonces se dispone de una masa de compensaciones que puede distribuirse en el marco de discusiones ritualizadas, conforme a criterios tácitamente consentidos, y canalizarse hacia los roles de consumidor y cliente, impidiendo así que las estructuras del trabajo alienado y de la codecisión alienada desarrollen una fuerza explosiva. Ahora bien: el apuntalamiento político de la dinámica interna del sistema económico tiene como consecuencia un incremento más o menos continuo de la complejidad del sistema, lo que trae consigo tanto una *expansión* como una *densificación* interna de los ámbitos de acción formalmente organizados. Tal incremento se produce primariamente dentro de los propios subsistemas Economía y administración pública y en las relaciones que estos subsistemas mantienen entre sí; este crecimiento interno explica los procesos de concentración en los mercados de bienes, capitales y trabajo, la centralización de empresas e institutos, y también una buena parte del creciente número de funciones que le nacen al Estado y la expansión de la actividad estatal (lo cual se pone de manifiesto en la consiguiente tendencia al crecimiento de los gastos del Estado). Pero el crecimiento de todo este complejo afecta también al intercambio de estos subsistemas con aquellas esferas del mundo de la vida que quedan redefinidas como entornos del sistema, como son, sobre todo, la economía doméstica, volcada ahora sobre el consumo de masas, por un lado, y las relacciones de clientela, aclimatadas a la organización burocrática de las prestaciones del Estado social, por otro.

Según los supuestos básicos de nuestro modelo, por estos dos canales se diligencian las compensaciones que el Estado social provee para la pacificación del mundo del trabajo y para la neutralización de la participación, jurídicamente posible, en los procesos de decisión política. Aun prescindiendo de las crisis provocadas por desequilibrios sistémicos, que se cursan al mundo de la vida tras haber sido transformadas administrativamente, el crecimiento capitalista provoca en ese mundo otros conflictos que son consecuencia de la expansión y adensamiento del complejo burocrático-monetario, *sobre todo* allí donde plexos del mundo de la vida socialmente integrados quedan redefinidos en su función a través de los roles de consumidor y cliente, y asimilados a ámbitos de acción de integración sistémica. Esta clase de procesos siempre formó parte de la modernización capitalista;

históricamente esos procesos lograron burlar con éxito las reacciones de defensa de los afectados cuando de lo que primariamente se trataba era de asentar la reproducción material del mundo de la vida sobre ámbitos de acción formalmente organizados. Mas en ese frente que discurre entre sistemas y mundo de la vida, es claro que el mundo de la vida sólo empieza a ofrecer una resistencia más tenaz, y también con más probabilidades de éxito, cuando lo que empieza a verse afectado son las funciones de la reproducción simbólica del mundo de la vida.

c) Antes de poder entrar en estos aspectos empíricos he de retomar un hilo que dejé interrumpido. Habíamos interpretado la tesis weberiana de la pérdida de libertad en el sentido de una cosificación sistémicamente inducida de los ámbitos de acción estructurados comunicativamente, y de la discusión crítica del enfoque marxiano basado en la teoría del valor obtuvimos después algunas hipótesis que pueden explicar por qué en las sociedades capitalistas desarrolladas siguen produciéndose tendencias a la cosificación, si bien en forma distinta. Pero, ¿cómo compaginar con esta recepción de Marx la segunda tesis de Weber, tesis que, en la vena de la crítica burguesa de la cultura, se refiere al desmoronamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo y a los fenómenos de pérdida de sentido? En Marx y en Lukács la *teoría de la cosificación* queda completada y apuntalada con una *teoría de la conciencia de clase.* Esta se vuelve, en términos de crítica ideológica, contra las formas de conciencia dominantes y pretende para la parte contraria, es decir, para la parte no dominante, oportunidades de conocimiento privilegiadas. Pero ante la pacificación del conflicto de clases operada por el Estado social y la anonimización de las estructuras de clase, la teoría de la conciencia de clase pierde sus referencias empíricas. Ya no puede aplicarse a una sociedad en que cada vez resulta menos posible identificar mundos de la vida estrictamente específicos de clase. Horkheimer y sus colaboradores obraron, pues, muy consecuentemente al sustituirla por una *teoría de cultura de masas.*

Marx desarrolló su concepto dialéctico de ideología analizando el caso de la cultura burguesa del siglo XVIII. Esos ideales de formación que habían encontrado su expresión clásica en la ciencia y en la filosofía, en el derecho natural y en la economía, en el arte y en la literatura, habían penetrado, lo mismo en la auto-

comprensión y en la configuración de la vida privada de la burguesía y de la nobleza aburguesada que en los principios del ordenamiento estatal. Marx se percató del contenido ambivalente de la cultura burguesa. En sus pretensiones de autonomía y de cientificidad, de libertad individual y de universalismo, de autoexamen radical y sin miramientos, esa cultura es, por un lado, resultado de una racionalización cultural; al no contar ya con el respaldo de la autoridad de la tradición, es sumamente sensible a la crítica y a la autocrítica. Pero, por otro lado, el contenido normativo de sus ideas abstractas y ahistóricas, que apunta muy por encima de la efectiva realidad social, no sólo sirve a una práctica críticamente transformadora, sino también a la transfiguración idealista de una práctica afirmativa, reforzadora de la existente. Este doble carácter utópico-ideológico de la cultura burguesa ha sido puesto de relieve insistentemente desde Marx a Marcuse [47]. Pues bien, tal descripción se ajusta exactamente a aquellas estructuras de conciencia que cabía esperar bajo las condiciones de una forma moderna de entendimiento.

Habíamos llamado «forma moderna de entendimiento» a una estructura de comunicación que en los ámbitos de acción profanos se caracteriza porque, de un lado, las acciones comunicativas se desligan con más fuerza de los contextos normativos y adquieren una mayor densidad en espacios de contingencia ampliados, y porque, de otro, se diferencian institucionalmente formas de argumentación, a saber: discursos teóricos en la esfera de la ciencia, discursos prácticos-morales en la esfera de la opinión pública y en el sistema jurídico, y, finalmente, la crítica estética en el ámbito del arte y de la literatura (cfr. fig. 28, líneas inferiores). Ciertamente que a principios del mundo moderno el ámbito de lo sacro todavía no ha quedado por completo nivelado; pervive en forma secularizada tanto en la contemplación de un arte que todavía no se ha despojado de su aura como en tradiciones filosóficas y religiosas influyentes en la práctica, es decir, en las formas de transición de una cultura civil que aún no se ha vuelto del todo profana. Pero en cuanto esta esfera residual de lo sacro

[47] H. MARCUSE, «Über den affirmativen Charakter der Kultur», en *Schriften*, III, Francfort, 1978, 186 ss.; ID., *Essay on liberation*, Boston, 1969; ID., *Counterrevolution and Revolt*, Boston, 1972; véase J. HABERMAS, «Sobre arte y Revolución», en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1985, 232 ss.

queda nivelada, en cuanto también en ella se disuelve el síndrome que forman las pretensiones de validez, empieza a hacerse notar la «pérdida de sentido» de que se ocupó Weber. Ahora desaparece el gradiente de racionalidad que siempre había habido entre el ámbito de lo sacro y el ámbito de lo profano. El potencial de racionalidad desatado en el ámbito de lo profano se había visto hasta entonces acotado y neutralizado por las imágenes del mundo. Desde un punto de vista estructural, esas imágenes del mundo habían estado siempre a un nivel de racionalidad más bajo que la conciencia cotidiana, pero al propio tiempo estaban intelectualmente mejor elaboradas y articuladas que aquélla. Además, las imágenes míticas o religiosas del mundo estaban tan enraizadas en una práctica ritual o cultual, que los motivos y orientaciones valorativas formados espontáneamente en el seno de las convicciones colectivas quedaban impermeabilizados contra el aflujo de experiencias disonantes, contra la racionalidad de la esfera de lo cotidiano. Mas cuando la cultura burguesa se torna del todo profana, la situación cambia. Se desvanece la fuerza irracionalmente vinculante (nutrida por la esfera residual de lo sacro) de esa etapa de racionalidad superada ya en la práctica cotidiana; se volatiliza ese núcleo de convicciones básicas cultualmente sancionadas que no necesitan de argumentación alguna.

La propia lógica de la racionalización cultural suministra el punto de fuga al que la modernidad cultural tiende: con la nivelación de racionalidad entre el ámbito de acción profano y una cultura definitivamente desencantada, esta última pierde aquellas propiedades que la capacitaban para asumir funciones ideológicas.

Ciertamente que este estado, para el que Daniel Bell ha proclamado el «fin de las ideologías», ha tardado mucho en producirse. La Revolución Francesa, que se hizo en nombre de los ideales burgueses, fue la que inauguró la época de los movimientos de masas autodefinidos ideológicamente. Los *movimientos de emancipación burgueses clásicos* provocaron, por un lado, *reacciones tradicionalistas* que se caracterizan por sus tentativas de regresión a la etapa preburguesa de una sustancialidad que ya no puede ser otra cosa que un remedo de sustancialidad; por otro lado, se formó un síndrome de *reacciones modernas* difíciles de reducir a una unidad. Estas comprenden un amplio espectro de visiones populares científicas o, en la mayoría de los casos,

pseudocientíficas, que van desde el anarquismo, el comunismo y el socialismo hasta el fascismo y el nacionalsocialismo, pasando por las orientaciones sindicalistas, demócrata-radicales y conservador-revolucionarias. Esta fue la *segunda generación* de *ideologías* nacidas en el suelo de la sociedad *burguesa.* Pese a las diferencias de nivel formal y de capacidad de síntesis que se dan entre ellas, todas tienen, sin embargo, una cosa en común: a diferencia de las ideologías burguesas clásicas, estas visiones del mundo nacidas en el siglo XIX tratan de hacer frente a fenómenos de frustración específicamente modernos, es decir, a carencias o déficits que el mundo de la vida experimenta a causa de la modernización social. En esta dirección apuntan, por ejemplo, los deseos visionarios de una renovación moral o estética del espacio público-político, de una revitalización de una política reducida a administración. Así, las tendencias a la moralización encuentran su expresión en los ideales de autonomía y participación que predominan casi siempre en los movimientos democrático-radicales y socialistas. Las tendencias a la estetización se expresan en la necesidad de autopresentación expresiva y de autenticidad; pueden predominar tanto en movimientos autoritarios (fascismo) como en movimientos antiautoritarios (anarquismo). Tales tendencias están en consonancia con la modernidad en la medida en que tratan de «salvar» los momentos expresivos o práctico-morales reprimidos o postpuestos en el patrón capitalista de racionalización, no por medio de imágenes del mundo satisfactorias desde un punto de vista metafísico o religioso, sino haciéndolos valer prácticamente en nuevas formas de vida de una sociedad revolucionada de una u otra forma.

Pese a las diferencias de *contenido,* estas visiones del mundo comparten todavía con las ideologías de la primera generación, con las ideologías descendientes del derecho natural racional, del utilitarismo y, en general, de la filosofía social burguesa y de la filosofía burguesa de la historia, la *forma* de representaciones totalizantes que van dirigidas a la conciencia política de correligionarios y compañeros de lucha. Pero era precisamente este *tipo* de interpretaciones globales, *integradoras y totalizadoras, proyectadas desde la perspectiva de mundo de la vida, el que tenía que venirse abajo con la estructura de comunicación propia de la modernidad desarrollada.* Una vez que quedan eliminadas las huellas auráticas de lo sacro y volatilizado ese tipo de productos de la imaginación creadora que fueron las imágenes del mundo,

la forma de entendimiento, plenamente diferenciada ya en su base de validez, se hace tan transparente, que la práctica comunicativa cotidiana no garantiza ya nicho alguno para el poder estructural de las ideologías. Los imperativos de los subsistemas autonomizados no tienen entonces *más remedio* que obrar abiertamente desde el exterior sobre los ámbitos de acción integrados socialmente; ya no pueden esconderse tras el gradiente de racionalidad que se daba entre el ámbito de acción sacro y el profano; ya no pueden penetrar, furtivamente, a través de las orientaciones de acción para subsumir el mundo de la vida bajo nexos funcionales que no resultan intuitivamente accesibles.

Pero si el mundo de la vida, una vez racionalizado, pierde las posibilidades estructurales que antes ofrecía para la formación de ideologías, si los hechos que evidencian una instrumentalización del mundo de la vida apenas si pueden ya obviarse con rodeos interpretativos y tampoco se los puede expulsar del horizonte de ese mundo, cabría esperar que la competencia y pugna entre las formas de integración sistémica y las formas de integración social se manifestara sin tapujos. Y, sin embargo, las sociedades tardocapitalistas, que es a las que se ajusta la descripción de la pacificación del conflicto de clases operada por el Estado social, no confirman esta sospecha. Es claro, por tanto, que han desarrollado un equivalente funcional de la formación de ideologías. La tarea, a cumplir positivamente, de cubrir ideológicamente una determinada necesidad de interpretación se ve sustituida en estas sociedades por la exigencia negativa de evitar que las operaciones de interpretación lleguen a alcanzar el nivel de integración que caracteriza a las ideologías. Ahora bien: el mundo de la vida se constituye siempre en forma de un saber global intersubjetivamente compartido por sus miembros; y siendo esto así, el equivalente funcional que buscamos de las ideologías de que ya no puede disponerse podría simplemente consistir en que el saber cotidiano que se presenta siempre en forma totalizadora permanece difuso y, en cualquier caso, no llega a alcanzar el nivel de articulación que ha de exigirse al saber para poder ser considerado válido según los criterios de la cultura moderna. La *conciencia cotidiana* queda despojada de su fuerza sintetizadora, queda *fragmentada.*

Y tal efecto se produce porque la diferenciación de ciencia, moral y arte, que es característica del racionalismo occidental, tiene como consecuencia no sólo la autonomización de sectores

que son elaborados por especialistas, sino también su desgajamiento respecto a una corriente de tradición que en la práctica cotidiana se sigue reproduciendo de *un modo cuasi-natural*, no transido ya por la reflexión. Este desgajamiento ha sido insistentemente percibido como problema. Las tentativas de *superar* la «filosofía» y el arte han representado rebeliones contra unas estructuras que someten la conciencia cotidiana a los estándares de unas culturas de expertos, excluyentes y desarrolladas conforme a sus propios criterios internos, y que le cortan los aflujos provenientes de ellas [48]. La conciencia se ve remitida a tradiciones cuya pretensión de validez hace ya mucho tiempo que quedó en suspenso, y, por ende, cuando logra escapar del círculo mágico del tradicionalismo, permanece desintegrada y dispersa sin remedio. La falsa conciencia ha sido sustituida hoy por una conciencia *fragmentada* que elude toda ilustración sobre el mecanismo de la cosificación. Sólo entonces se cumplen las condiciones para una *colonización del mundo de la vida*: los imperativos de los subsistemas autonomizados, en cuanto quedan despojados de su velo ideológico, penetran *desde fuera* en el mundo de la vida —como señores coloniales en una sociedad tribal— e imponen la asimilación; y las perspectivas dispersas de la cultura nativa no pueden coordinarse hasta un punto que permitiera percibir y penetrar desde la periferia el juego de las metrópolis y del mercado mundial.

La teoría de la cosificación tardo-capitalista, reformulada en categorías de sistema/mundo de la vida, necesita, pues, ser completada con un análisis de la modernidad cultural que sustituya a la anticuada teoría de la conciencia de clase. El objetivo de ese análisis no sería servir a la crítica ideológica, sino explicar el empobrecimiento cultural y la fragmentación de la conciencia cotidiana; en vez de andar ansiosamente tras las evanescentes huellas de una conciencia revolucionaria, su objetivo sería averiguar las condiciones que permitieran la reconexión de la cultura racionalizada con una comunicación cotidiana que ha menester de tradiciones vivas que la nutran.

[3] *Tendencias a la juridización.*—Los síntomas de cosificación que se presentan en las sociedades capitalistas desarrolladas los he explicado suponiendo que los subsistemas regidos por medios, es decir, la Economía y el Estado, penetran con medios monetarios y burocráticos en la reproducción simbólica del mundo de la vida. Ahora bien, según nuestra hipótesis, una «colonización del mundo de la vida» sólo puede producirse

— cuando las formas tradicionales de vida están ya tan desarticuladas que ha podido producirse una profunda diferenciación de los componentes estructurales del mundo de la vida (cultura, sociedad y personalidad);
— cuando las relaciones de intercambio entre subsistemas y mundo de la vida quedan reguladas a través de roles diferenciados (relativos a la actividad laboral en puestos de trabajo organizados, a la demanda de las economías domésticas, a las relaciones clientela con las burocracias públicas y a la participación formal en los procesos de legitimación);
— cuando las abstracciones reales mediante las que la fuerza de trabajo de los empleados se torna disponible y el voto de los electores movilizable, son aceptadas por los afectados a cambio de compensaciones conformes al sistema;
— siendo financiadas tales compensaciones, de conformidad con las pautas propias del Estado social, con los incrementos del crecimiento capitalista, y canalizadas a través de aquellos roles en que primariamente quedan depositadas las esperanzas privatizadas de autorrealización y autodeterminación retiradas del mundo del trabajo y del espacio público-político, esto es, a través de los roles de consumidor y cliente.

Ahora bien, los enunciados sobre una colonización interna del mundo de la vida se mueven en un nivel relativamente alto de generalización. Como demuestra el caso del funcionalismo sistémico, esto no tiene nada de extraño en teoría de la sociedad. Pero entonces esta clase de teoría, expuesta siempre al peligro de una supergeneralización, tiene por lo menos que poder señalar *cuál* es el *tipo* de empiria que se le acomoda. Por eso voy a ilustrar con un ejemplo el tipo de evidencias con que cabría contrastar la tesis de la colonización interna, ejemplo que va a ser el de la juridización (*Verrechtlichung*) de los ámbitos de acción estructurados comunicativamente. Elijo este caso porque ni me-

[48] A esta intervención, sin mediación alguna, de los expertos en la vida cotidiana y a la cientifizcación tecnocrática de la práctica responden tendencias a la desprofesionalización que U. Oevermann trata de explicar con una teoría de alto vuelo (hasta ahora sólo expuesta oralmente).

todológicamente ni en lo que concierne a contenido plantea problemas especialmente graves. La evolución del derecho es desde Durkheim y Weber una de las áreas de investigación clásicas y menos polémicas de la Sociología.

Si es cierto que la reproducción simbólica del mundo de la vida no puede quedar asentada sobre los fundamentos de la integración sistémica sin que se produzcan efectos laterales patológicos y si el Estado social, cuando se implanta con éxito, no tiene más remedio que fomentar precisamente esa tendencia, entonces en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización se producirá bajo las mencionadas condiciones una asimilación a ámbitos de acción formalmente organizados. Ahora bien, llamamos formalmente organizados a aquellas relaciones sociales que sólo se constituyen en las formas del derecho moderno. Cabe esperar, por tanto, que la sustitución de la integración social por la integración sistémica adopte la forma de procesos de juridización. De modo que los efectos cosificadores pronosticados tendrían que hacerse patentes también en este plano analítico, y, por cierto, en forma de secuelas sintomáticas de *un determinado tipo* de juridización.

Voy a analizar esta juridización específica en el caso del derecho de familia y del derecho escolar. Este tipo específico de juridización no es sino el retoño tardío de una juridización que ha acompañado a la «sociedad civil» desde sus orígenes. La expresión «juridización» (*Verrechtlichung*) * se refiere, dicho en términos muy generales, a la tendencia que se observa en las sociedades modernas a un aumento del derecho escrito. En esta tendencia podemos distinguir entre la *extensión* del derecho, es decir, la regulación jurídica de nuevos asuntos sociales regulados hasta el momento de manera informal, y el *adensamiento* del derecho, es decir, la desmenuzación de una materia jurídica global en varias materias particulares [49]. Otto Kirchheimer introdujo el término en la discusión científica durante la República de Weimar, refiriéndose entonces primariamente a la institucionalización del conflicto de clases en términos de derecho salarial y de derecho del trabajo y, en general, al acotamiento jurídico de los enfrentamientos sociales y de las luchas políticas. Esta evolución hacia el Estado social, que encontró su expresión en los derechos de participación social de la Constitución de Weimar y a la que las teorías del Derecho constitucional de la época prestaron una gran atención (sobre todo Heller, Smend y Carl Schmitt) no es sino el último eslabón de una serie de hornadas de juridización. Simplificando mucho las cosas, podemos distinguir cuatro hornadas de juridización que marcan épocas. La primera hornada conduce al *Estado burgués,* que se desarrolló en Europa Occidental en la época del Absolutismo, en forma de sistema de estados europeos. La segunda hornada conduce al *Estado de derecho,* que adoptó una forma paradigmática en la monarquía alemana del siglo XIX. La tercera hornada conduce al *Estado democrático de derecho,* que se difundió en Europa y en Norteamérica como consecuencia de la Revolución Francesa. La que por el momento es la última hornada conduce, finalmente, al *Estado social y democrático de derecho,* cuya institucionalización en el curso del siglo XX es fruto de las luchas del movimiento obrero europeo, y que, por señalar un caso concreto, ha quedado codificado en el artículo 21 de la Constitución de la República Federal Alemana. Voy a caracterizar estas *cuatro hornadas globales de juridización* bajo el punto de vista teórico de la desconexión de sistema y mundo de la vida y del conflicto del mundo de la vida con la dinámica propia que desarrollan los subsistemas autonomizados.

a) La evolución del derecho europeo en la fase del Absolutismo puede entenderse en lo fundamental como una institucionalización de los dos medios a través de los cuales se diferencian como subsistemas la Economía y el Estado. El *Estado burgués* constituye el orden político dentro del cual se efectúa la transformación de la sociedad estamental de principios del mundo moderno en la sociedad adquisitiva del capitalismo. Por un lado, el comercio y trato entre los poseedores individuales de mercancías es normado en el sentido de un orden de derecho privado cortado a la medida de personas jurídicas que se comportan estratégicamente y que entablan entre sí relaciones contractuales. Este orden jurídico se caracteriza, como ya hemos visto, por su positividad, universalidad y «formalidad», y está construido con la ayuda tanto del moderno concepto de ley como del concepto de persona jurídica que puede cerrar contratos y adquirir, enajenar o transmitir propiedades. Su función es la de garantizar la

* A falta de término admitido en castellano, traduzco «*Verrechtlichung*» por «juridización» cuando aparece en solitario y por «juridificación» cuando aparece acompañado de genitivo objetivo. *[N. del T.].*

[49] R. VOIGT, «Verrechtlichung in Staat und Gesellschaft», en VOIGT (ed.), *Verrechtlichung,* Francfort, 1980, 16.

libertad y la propiedad de la persona privada, la seguridad jurídica y la igualdad formal de todas las personas jurídicas ante la ley y con ello la previsibilidad de todas las acciones jurídicamente normadas. Por otro lado, el derecho público sanciona como fuente única de dominación legal un poder estatal soberano que se reserva el monopolio de la violencia. El soberano queda absuelto de toda orientación conforme a contenidos concretos o conforme a fines determinados del Estado, y es definido instrumentalmente, es decir, sólo en relación con los medios del ejercicio legal de la dominación organizada burocráticamente. El instrumento que el efectivo ejercicio y uso del poder representa se convierte aquí, pues, en fin exclusivo y único.

Con esta primera hornada de juridización se constituye la «sociedad civil» si entendemos esta expresión en el sentido que tiene en la Filosofía del Derecho de Hegel. La autocomprensión de esta fase encontró en el «Leviatán» de Hobbes su expresión más consecuente. Esto tiene interés en nuestro contexto, por cuanto Hobbes construye el orden social exclusivamente desde la perspectiva sistémica de un Estado que constituye a la sociedad civil; el mundo de la vida es definido por Hobbes negativamente: comprende todo aquello que queda excluido del sistema y que es dejado al arbitrio de las personas privadas. El mundo de la vida es aquello de lo que el derecho privado y la dominación legal emancipan al ciudadano, la suma de aquel tipo de relaciones sociales corporativas y dependientes del *status* que había encontrado su expresión particularista en el derecho de personas, gremios, manufacturas y agricultura, de tipo estamental. Lo que queda de todo ello en el Estado burgués es asignado a una esfera de lo privado que, por eso mismo, sólo puede ser caracterizada privativamente, por un mínimo de paz que asegure la supervivencia física y por el desencadenamiento de las necesidades empíricas de sujetos aislados que rivalizan por hacerse con recursos escasos de acuerdo con las leyes del mercado. El mundo de la vida es el depósito ya no susceptible de ulterior determinación, del que los subsistemas Economía y Estado extraen aquello que necesitan para su reproducción: trabajo y disponibilidad a la obediencia [50].

[50] U. K. Preuss, «Der Staat und die indirekten Gewalten», conferencia pronunciada en un coloquio sobre Hobbes, celebrado en Berlín los días 12-14 de octubre de 1980; cfr. también el estudio pionero realizado en los años treinta por Franz Neumann.

La construcción teórica de Hobbes atina exactamente con el nivel de abstracción que nos permite caracterizar las innovaciones del Estado burgués, a saber: los dispositivos jurídicos necesarios para la institucionalización del poder y del dinero. Al abstraer del sustrato histórico de las formas de vida premodernas, Hobbes anticipa en la teoría lo que Marx atribuirá más tarde a la realidad a fuer de abstracciones reales. Sin el sustrato del mundo de la vida el Estado, en su forma absolutista, no hubiera podido encontrar ninguna base legitimatoria; sin él tampoco hubiera podido funcionar. Ciertamente que el Estado burgués acelera la disolución de ese sustrato de que subrepticiamente se nutre; pero de esas formas de vida tradicionales desgastadas, de esas estructuras tradicionales premodernas en trance de disolución surgen las estructuras de un mundo moderno de la vida que en este primer momento lleva el cuño de una clase social específica y que Hobbes, al adoptar exclusivamente la perspectiva sistémica del Estado burgués, no es capaz de percibir, pues desde tal perspectiva todo lo que no esté constituido en las formas del derecho moderno tiene que aparecer como algo *informe*. Sin embargo, al igual que las formas de vida históricas, tampoco el moderno mundo de la vida carece de sus propias estructuras. Y en efecto, las *siguientes* hornadas de juridización pueden entenderse en el sentido de que ese mundo moderno de la vida, puesto inicialmente a disposición del mercado y del poder absolutista, va haciendo valer poco a poco sus propias pretensiones. A la postre, los medios como el dinero y el poder necesitan de un *anclaje* en un mundo moderno de la vida; sólo por esta vía puede el Estado burgués adquirir una legitimidad no parasitaria, acorde con el nivel de justificación moderno. Y al cabo, la única fuente de legitimación posible es el mundo de la vida estructuralmente diferenciado, y de ella dependen funcionalmente los Estados modernos.

b) El *Estado burgués de derecho* encontró una forma prototípica en el constitucionalismo alemán del siglo XIX y su cabal expresión teórica en los teóricos del *Vormärz*, como Karl von Rotteck o Robert von Mohl [51], y más tarde en F. J. Stahl [52]. Pero

[51] H. Boldt, *Deutsche Staatslehre im Vörmarz*, Düsseldorf, 1975.

[52] I. Maus, «Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtsstaates», en M. Tohidipur (ed.), *Der bürgerliche Rechtsstaat*, I, Francfort, 13 ss. La famosa definición reza así: «El Estado ha de

cuando se utiliza como concepto analítico tal categoría se refiere a aspectos más generales de una hornada de juridización que en modo alguno coincide exactamente con la peculiar evolución jurídica alemana [53]. Esta segunda hornada significa la normación jurídico-constitucional de un poder público que hasta entonces sólo se había visto acotado y limitado por la forma legal y los medios burocráticos del ejercicio de la dominación política. Ahora los ciudadanos, en tanto que personas privadas, tienen derechos subjetivo-públicos que pueden hacer valer legalmente frente a un soberano, en cuyas decisiones, sin embargo, todavía no participan de forma democrática. Por vía de esta instauración de un *Estado de derecho,* el orden del derecho privado burgués queda coordinado de tal modo con el aparato del ejercicio de la dominación, que el principio de legalidad de la administración puede ser interpretado en el sentido de «imperio de la ley». En la esfera de la libertad de los ciudadanos la administración no puede intervenir ni *contra* ni *praeter* ni *ultra legem.* Las garantías relativas a la vida, a la libertad y a la propiedad de las personas privadas ya no son simplemente resultados laterales funcionales de un tráfico económico institucionalizado en términos de derecho privado; antes bien, con la idea de Estado de derecho cobran más bien el rango de normas constitucionales moralmente justificadas que ponen su cuño en el régimen de dominación en su conjunto.

Desde el punto de vista de una teoría de la sociedad, este proceso puede considerarse a su vez por dos lados, desde la perspectiva «sistema» y desde la perspectiva «mundo de la vida». El Estado absolutista se había entendido a sí mismo exclusivamente como abogado de los subsistemas diferenciados a través de los

---

ser Estado de derecho, éste es el lema y éste es también en verdad el impulso evolutivo de nuestro tiempo, El Estado debe definir con exactitud y asegurar inquebrantablemente por vía de derecho tanto las formas y límites de su actuación como la libre esfera de sus ciudadanos, no llevando por vía de gobierno, es decir, directamente, la realización o imposición de ideas éticas más allá de lo que se acomoda a la esfera del derecho, esto es, no estableciendo sino el marco más elemental y preciso. Este es el concepto de Estado de derecho, que no significa que el Estado haya de limitarse a aplicar el orden jurídico sin fines administrativos o que haya de reducirse pura y simplemente a defender los derechos de los particulares; se trata más bien de un concepto que no hace referencia a los fines y contenidos del Estado, sino sólo al modo y manera de realizarlos» (F. J. STAHL, *Die Philosophie des Rechts,* II, Darmstadt, 1963, 137 s.).

53 E. W, BÖCKENFÖRDE, «Entstehung und Wandel des Rechtstaatsbegriff», en *Staat, Gesellschaft, Freiheit,* Francfort, 1976, 65 ss.

medios dinero y poder, y había tratado el mundo de la vida, relegado a la esfera de lo privado, como una materia informe; este orden jurídico queda ahora enriquecido con elementos mediante los que el moderno mundo de la vida de la burguesía es objeto de reconocimiento y protección. Vistas las cosas desde fuera, esto puede considerarse como un primer paso, mediante el que el Estado moderno adquiere una legitimidad por derecho propio, adquiere legitimaciones *basadas* en el mundo de la vida moderno.

c) El *Estado democrático de derecho* toma por primera vez forma en la Revolución Francesa y ha venido ocupando a la teoría del Estado desde Rousseau y Kant hasta nuestros días. Una vez más, empleo este concepto analíticamente, es decir, para caracterizar la hornada de juridización que da forma jurídico-constitucional a la idea de libertad que el concepto iusnaturalista de ley llevaba ya en su seno. Los ciudadanos quedan provistos de derechos de participación política; las leyes sólo se consideran válidas cuando cuentan a su favor con la presunción, garantizada por vía de participación democrática, de que expresan un interés general y de que, por tanto, todos los afectados tendrían que poder asentir a ellas. Esta exigencia es satisfecha mediante un procedimiento que liga la legislación a procesos de decisión parlamentaria y a la discusión pública. La *juridificación del proceso de legitimación* se implanta en forma de derecho de voto, universal e igual, y del reconocimiento de la libertad de organizar y pertenecer a asociaciones y partidos políticos. Con ello se agudiza también el problema de la división de poderes, es decir, el problema de las relaciones que han de guardar entre sí las instituciones estatales funcionalmente diferenciadas que son el poder legislativo, el ejecutivo y la administración de justicia. Dentro del Estado de derecho, este problema sólo se había planteado en lo concerniente a la relación del ejecutivo y la justicia.

Desde el punto de vista de la teoría de la sociedad este paso democratizador está en la misma línea que la anterior constitución del Estado de derecho. El mundo de la vida moderno se hace valer una vez más frente a los imperativos de una estructura de poder que abstrae de todos los contextos concretos de ese mundo. Con ello alcanza también una cierta conclusión el proceso de anclaje del medio poder en un mundo de la vida racionalizado, cuya diferenciación ya no sólo viene representada por la burguesía.

La primera hornada de juridización, constituyente de la sociedad civil, estaba todavía dominada por aquellas ambivalencias que Marx puso ejemplarmente al descubierto analizando el caso del trabajo asalariado «libre». La ironía de esta libertad había consistido en que la emancipación social de los trabajadores asalariados, es decir, la libertad de movimiento y la voluntariedad en que se basaban el contrato de trabajo y la pertenencia a organizaciones hubo de pagarse al precio de una proletarización de la forma de vida, de la que en modo alguno se tomó nota normativamente. Las dos hornadas de juridización siguientes vienen ya impulsadas por pathos de los movimientos burgueses de emancipación. Con la constitucionalización y democratización de una dominación burocrática que inicialmente se presenta en forma absolutista queda de manifiesto el carácter *inequívocamente* garantizador de la libertad que tienen las normaciones jurídicas. El derecho formal burgués, siempre que notoriamente hace valer las pretensiones del mundo de la vida frente a la dominación burocrática, pierde la ambivalencia inherente a una realización de libertades conseguida al precio de efectos laterales destructivos. El *Estado social* desarrollado en el marco del Estado democrático de derecho, en cuya caracterización no necesito entrar de nuevo, representa un ulterior desarrollo de esta *juridización garantizadora de la libertad*. Pues, a todas luces, pone freno al subsistema económico de forma similar a como las dos anteriores hornadas de juridización se lo pusieron al administrativo. Y, en todo caso, las conquistas del Estado social se consiguieron o se otorgaron políticamente con la intención de garantizar la libertad. El paralelismo se impone: allí fue la dinámica interna del ejercicio burocrático del poder, aquí es la dinámica propia del proceso de acumulación económica la que queda reconciliada con las estructuras propias de un mundo de la vida que mientras tanto había experimentado por su parte un proceso de racionalización interna.

d) Y en efecto, el desarrollo que conduce al *Estado social y democrático de derecho* puede entenderse como la constitucionalización de una relación de poder social anclada en la estructura de clases. Ejemplos clásicos son la limitación del tiempo de trabajo, la libertad de organización sindical, el derecho a forzar un determinado nivel de salarios, la protección contra el despido, la seguridad social, etc. En estos casos se trata de procesos de juridización en un mundo del trabajo que inicialmente había estado sometido al omnímodo poder de disposición y autoridad organizatoria de los propietarios de los medios de producción. También aquí, al igual que en el caso de las dos hornadas de juridización anteriores, se trata de juridizaciones que representan un equilibrio de poder *dentro de un ámbito de acción ya constituido jurídicamente.*

Las normas que restringen el conflicto de clases y configuran el Estado social tienen, desde la perspectiva de sus beneficiarios y también desde la perspectiva del legislador democrático, un carácter garantizador de la libertad. Pero esto no vale inequívocamente para todas las regulaciones del Estado social. Y así, la política social del Estado ha poseído desde el principio el carácter *ambivalente de una garantía de libertad y de una privación de libertad* [54]. La primera hornada de juridización, constitutiva de la relación de trabajo asalariado y capital, había debido su ambivalencia a una contradicción entre el sentido socialmente emancipatorio de las normas del derecho privado burgués, por un lado, y sus repercusiones sociales represivas sobre aquellos que se veían precisados a ofertar su fuerza de trabajo como mercancía, por otro. La red de garantías que ofrece el Estado social tiene precisamente como fin absorber los efectos externos de un proceso de producción basado en el trabajo asalariado. Pero cuanto más tupida se hace esa red, con tanta más claridad aparecen ambivalencias de *otro tipo*. Los efectos negativos de esta, por el momento, última hornada de juridización no se presentan como efectos colaterales, sino que son resultado de la *estructura misma de la juridización.* Pues ahora son los propios medios con que se garantiza la libertad los que ponen en peligro la libertad de los beneficiarios.

En el ámbito de la *política social del Estado* esta circunstancia ha tenido un amplio eco bajo la rúbrica de «juridización y burocratización como límites de la política social» [55]. En el caso de la seguridad social se ha repetido una y otra vez [56] que en determinados casos el derecho a percibir determinadas prestaciones

[54] T. GULDIMANN, M, RODESTEIN, U. RÖDEL, F, STILLE, *Sozialpolitik als soziale Kontrolle*, Francfort, 1978.

[55] Bibiografía en E. REIDELGELD, «Vollzugsdefizite sozialer Leistungen», en VOIGT (1980), 275 ss.

[56] Chr. v. FERBER, *Sozialpolitik in der Wohlstandsgesellschaft*, Heidelberg, 1967.

monetarias (por ejemplo, en los casos de enfermedad o vejez), representan ciertamente un progreso histórico frente a las instituciones de beneficencia, pero que esa juridificación de los medios con que se hace frente a los riesgos de la existencia se cobra un notable precio en forma de intervenciones reestructuradoras en el *mundo de la vida de los beneficiarios*. Son costes que se siguen del cumplimiento burocrático y de la satisfacción monetaria de los derechos y demandas de los afectados. Pues la estructura del derecho burgués impone la necesidad de tratar las garantías que ofrece el Estado social como derechos *individuales* relativos a materias generales perfectamente *especificadas*.

En la legislación social puede que la *individualización*, es decir, la circunstancia de que los derechos se adscriban a un sujeto jurídico que se supone actúa estratégicamente persiguiendo sus intereses privados se ajuste algo más a las situaciones necesitadas de regulación que, por ejemplo, en el caso del derecho de familia. Con todo, esa definición individualizante, por ejemplo, en el caso de la jubilación, tiene consecuencias gravosas para la autocomprensión de los afectados y para sus relaciones con el cónyuge, los amigos, los vecinos, etc., y también consecuencias para la disponibilidad de los grupos primarios a prestar ayuda subsidiaria. Una considerable coacción a redefinir situaciones cotidianas es sobre todo la que proviene de la *especificación del caso* que motiva la prestación, del caso a indemnizar por las instituciones de la seguridad social: «... como caso a considerar se entiende por lo general el "acaecimiento de todo infortunio contra el que haya de ofrecer protección la seguridad social". Se compensa si existe un derecho a recibir la prestación correspondiente. Con la juridificación de esta casuística social penetra también en los asuntos de la distribución económico-social la estructura *si-entonces* del derecho condicional, la cual resulta "extraña" a las relaciones cotidianas, a las causas sociales del caso a cubrir y a las dependencias y necesidades que lo caracterizan. Con esa estructura no puede reaccionarse de forma adecuada y sobre todo no puede reaccionarse de forma preventiva ante las causas que lo originan»[57]. Finalmente, *la tipificación* del caso está recortada al talle de su *tratamiento burocrático*, es decir, a la medida de la administración, que es quien ha de enfrentarse con el problema, supuesto el derecho del afectado a recibir la prestación co-

[57] REIDEGELD, en VOIGT (1980), 277.

rrespondiente. La situación necesitada de regulación, inserta en el contexto de una biografía y de una forma de vida concreta, tiene que ser sometida a una violenta abstracción, no sólo para poder ser tipificada jurídicamente, sino también para poder ser tratada administrativamente. Las burocracias encargadas de hacer las prestaciones han de proceder de forma fuertemente reductiva *seleccionando* sólo los casos de necesidad que puedan tratarse con los procedimientos legales propios de la dominación burocrática, esto es, asimilándolos a la ficción jurídica de perjuicios a indemnizar. A todo lo cual hay que añadir que ese tratamiento de los casos de necesidad se hace de forma centralizada y computerizada en grandes organizaciones lejanas; con lo que a la distancia social y psicológica del cliente respecto a las burocracias del Estado benefactor se suman las distancias espaciales y temporales.

Aparte de eso, las contingencias que cubre la seguridad social se indemnizan la mayoría de las veces en *forma de compensaciones monetarias*. Pensemos en casos como la jubilación o la pérdida del puesto de trabajo; los cambios en la situación personal que estos hechos típicamente implican y los problemas a que dan lugar no consienten por lo general redefiniciones de tipo consumista. Para contrarrestar la inadecuación de las compensaciones conformes al sistema se han creado *servicios sociales* que prestan una *ayuda terapéutica*.

Pero, con ello, las contradicciones de las intervenciones del Estado social se reproducen en un plano superior. La forma del tratamiento administrativamente prescrito, realizado por un experto, está en contradicción con el fin de la terapia, el de fomentar la iniciativa y la autonomía del cliente: «... el proceso de prestación de servicios sociales cobra una realidad propia, alimentada sobre todo por la competencia profesional del empleado público, por las condiciones-marco de la acción administrativa, por las contingencias biográficas y el "estado de ánimo" actual del cliente, y por la capacidad de cooperación o la disponibilidad a la cooperación de aquel que reclama esos servicios o que se somete a ellos. Aparte de los problemas, aún pendientes también en estos ámbitos, de la utilización excluyente de tales servicios por determinadas capas sociales, o de que también aquí tales servicios vienen prescritos por tribunales, organizaciones penales u otros organismos estatales, o de la adecuada localización y configuración de los servicios en la red de las organizaciones burocrá-

ticas del Estado benefactor, estas formas de ayuda física, psicosocial y emancipatoria exigen en realidad modos de funcionamiento, criterios de racionalidad y formas de organización que son extrañas a la estructura burocrática de la Administración» [58].

Ante las paradójicas consecuencias de los servicios sociales y, en general, de una terapeutocracia que abarca desde la organización del cumplimiento de las penas hasta el trabajo juvenil, la enseñanza estatal, la organización de la sanidad y las medidas preventivas de carácter general, pasando por el tratamiento de las enfermedades mentales, de las drogadicciones, de las perturbaciones del comportamiento, por las formas clásicas de asistencia social y por las más recientes —de tipo psicoterapéutico o basadas en dinámica de grupos— de prestar orientación en la existencia, de dirección espiritual, y de formación de grupos religiosos, etc., queda de manifiesto con especial claridad la ambivalencia de esta última hornada de juridización que el Estado social representa. En la medida en que el Estado social va más allá de la pacificación del conflicto de clases que se presenta inmediatamente en la esfera de la producción, y tiende sobre los ámbitos privados de la existencia una red de relaciones de clientela, con tanta más fuerza surgen los esperados efectos laterales patológicos de una juridización que simultáneamente significa una burocratización y monetarización de ámbitos nucleares del mundo de la vida. La *estructura dilemática de este tipo de juridización* consiste en que las garantías que el Estado social comporta habrían de servir a la integración social y, sin embargo, fomentan la desintegración de aquellos contextos del mundo de la vida que a consecuencia de la forma jurídica que la intervención del Estado adopta, quedan desligados del entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción y acomodados a medios como el dinero y el poder. En este sentido, R. Pitschas habla de la crisis de la política social del Estado como crisis de la integración social [59].

---

58 REIDEGELD, en VOIGT (1980), 281.

59 «En el campo de encuentro entre el Estado de derecho y el Estado social, la política social, al trocar la intervención social «activa» del Estado en una organización estatal de la libertad, amenaza con avasallar la pretensión del individuo a valerse por sí mismo. Y en estas circunstancias el sistema de prestaciones no sólo disuelve la división de funciones entre el Estado y la sociedad, sino que con ese tipo de prestaciones llega a configurar pautas enteras de vida. Si la vida de los ciudadanos queda asegurada en forma jurídica contra todas las vicisitudes de la fortuna, y

Para un análisis empírico de estos fenómenos importa aclarar los criterios con que distinguir el aspecto de garantía de la libertad del aspecto de privación de libertad. Desde un punto de vista jurídico, quizá sea lo más lógico echar mano de la división clásica de los derechos fundamentales en derechos de libertad y derechos de participación; cabría sospechar que la estructura del derecho formal burgués se torna dilemática justo cuando ya no se trata sólo de delimitar negativamente, con medios jurídicos, ámbitos dejados al arbitrio de las personas privadas, sino de garantizar positivamente la participación en instituciones y prestaciones. Si esta sospecha correspondiera a la realidad, habría que esperar ya para la tercera hornada de juridización, la democratizadora, y no sólo para la cuarta, esto es, para aquella por la que se constituye el Estado social, una transformación del aseguramiento jurídico de la libertad en pérdida de libertad. Y efectivamente, existen signos de que con la *organización del ejercicio de las libertades ciudadanas* las posibilidades de una formación espontánea de la opinión pública y de una formación discursiva de la voluntad colectiva quedan mermadas considerablemente por la segmentación del papel de elector, por las pugnas entre las élites de los partidos, por la estructura vertical de los procesos de formación de opinión pública dentro de unos partidos provistos de una costra burocrática, por la autonomización de las corporaciones parlamentarias, por el poder estructural incrustado en los medios de comunicación, etc. Pero con tales argumentos, los aspectos de pérdida de libertad no podrían deducirse de la *forma* de los derechos de participación, sino solamente del modo burocrático en que tales derechos son traducidos a la práctica. A los *principios* del derecho universal de voto y a los *principios* de la libertad de asociación, de prensa y de opinión, que bajo las condiciones de la moderna comunicación de masas también han de interpretarse ya en el sentido de derechos de participación democrática, apenas si podrá negárseles la univocidad de su carácter garantizador de libertad.

---

ello desde antes de su nacimiento hasta después de su muerte (como demuestran las regulaciones jurídicas relativas a la familia del finado), la vida del individuo se acomoda a esta envoltura social; lleva una vida libre de preocupaciones materiales, pero al mismo tiempo transida por el exceso de cuidados estatales y por el miedo a verse privado de ellos» (PITSCHAS, «Soziale Sicherung durch fortschreitende Verrechtlichung», en VOIGT (1980), 155).

Otro criterio distinto, que pertenece más bien a la sociología del derecho, pero que podemos reinterpretar y valernos de él en teoría de la sociedad, apunta más lejos al dividir las normas jurídicas desde el punto de vista de si sólo pueden legitimarse apelando a la corrección del procedimiento por el que fueron estatuidas —el único sentido de legitimidad que admite el positivismo jurídico— o si son susceptibles también de una justificación material. Cuando se pone en cuestión la legitimidad de una norma jurídica, basta en muchos casos con apelar a la producción formalmente correcta de la ley, sentencia o acto administrativo de que se trate. El positivismo jurídico eleva a categoría excluyente esta legitimidad por corrección procedimental, sin percatarse de que este modo de legitimación no basta por sí solo, sino que no hace más que remitir a la necesidad de justificación de ese carácter legitimante que tienen los órganos del Estado[60]. Sólo que en vista de la mutabilidad y del continuo aumento de la masa del derecho positivo, los sometidos a un sistema jurídico se contentan en caso de duda con una legitimación por procedimiento, puesto que en muchos casos no sólo no es posible una justificación material, sino que tampoco tiene sentido desde la perspectiva del mundo de la vida. Es lo que acontece en todos los casos en que el derecho sirve como *instrumento de organización para los subsistemas regidos por medios,* autonomizados ya frente a los contextos normativos de la acción orientada al entendimiento. Son significativas en este sentido la mayoría de las materias del derecho económico, del derecho empresarial, del derecho comercial y del derecho administrativo. Aquí el derecho queda combinado con los medios dinero y poder de modo que también él adopta el papel de un medio de control. Sin embargo, el *medio «derecho»* permanece conectado con el *derecho como institución.* Por instituciones jurídicas entiendo las normas jurídicas que no pueden quedar suficientemente legitimadas con sólo apelar en términos positivistas a su corrección procedimental. Típicos en este sentido son los fundamentos del derecho constitucional, los principios del derecho penal y del derecho de enjuiciamiento criminal y toda la legislación relativa a asuntos penales próximos a casos morales (como el asesinato, el aborto, la violación, etc.). Tan pronto como en la práctica cotidiana queda en cuestión la validez de *estas* normas, ya no basta con apelar a su

60 Véase más arriba, tomo I, pp. 343 ss.

legalidad. Necesitan de una justificación material, pues forman parte de *los órdenes legítimos del mundo de la vida* y, junto con las normas informales que rigen la acción, constituyen el transfondo de la acción comunicativa.

Hemos caracterizado el derecho moderno por su combinación de principio de positivización y principio de fundamentación. Esta estructura posibilita la dilatación positivista de las vías de fundamentación y, a la par, la agudización moralizante de una problemática legitimatoria o de fundamentación desplazada ahora a las bases del sistema jurídico. Y ahora queda claro también cómo el desacoplamiento de sistema y mundo de la vida concuerda con esta estructura del derecho. Cuando se lo emplea como medio de control, el derecho queda descargado de la problemática de fundamentación y sólo a través de la corrección de los procedimientos queda conectado con el *corpus iuris* necesitado de legitimación material. Las instituciones jurídicas pertenecen a los componentes sociales del mundo de la vida. Y al igual que el resto de las normas de acción que no vienen respaldadas por la sanción del Estado, pueden ser moralizadas, es decir, abordadas en su constitutiva dimensión ética, cuando se presenta alguna disonancia especial. El cambio de fundamentos legitimatorios no afecta, sin embargo, de forma directa a todo el activo de normas jurídicas; pero puede representar un impulso para una transformación legal (o revolucionaria en el caso límite) del derecho vigente.

En la medida en que el derecho funciona como un *medio* complejo conectado con el dinero y el poder, abarca los ámbitos de acción formalmente organizados que quedaron constituidos como tales en las formas del derecho formal burgués. Por el contrario, las instituciones jurídicas no tienen ninguna fuerza *constituyente,* sino sólo una función *regulativa.* Están insertas en un contexto político-cultural y social más amplio, guardan una relación de continuidad con las normas éticas, vienen a sancionar jurídicamente ámbitos de acción comunicativamente estructurados; proporcionan a los ámbitos de acción ya constituidos informalmente una fuerza vinculante respaldada por la sanción estatal. Bajo este punto de vista podemos distinguir también los procesos de juridización según conecten con instituciones previas del mundo de la vida, sancionando jurídicamente ámbitos de acción socialmente integrados, o se limiten a adensar las relaciones jurídicas constitutivas de ámbitos de acción sistémicamente integrados. La cuestión del modo de legitimación consentáneo puede

servirnos aquí como un primer test. Las materias jurídicas tecnificadas y «desmoralizadas», que resultan del aumento de complejidad de los sistemas económico y administrativo, han de juzgarse desde el punto de vista de su adecuación a los imperativos funcionales de estos subsistemas y de su concordancia con normas de rango más alto. Desde un punto de vista histórico el continuo aumento del derecho escrito caería en su mayor parte bajo esta categoría, y no sería signo sino de un empleo intensivo del *medio* «derecho». Por el contrario, las hornadas de juridización que hacen época se caracterizan por *nuevas instituciones jurídicas* que se reflejan también en la conciencia jurídica de la práctica cotidiana. Sólo en relación con esta segunda categoría de juridización se plantea la cuestión de un enjuiciamiento normativo.

Y en este sentido, la primera hornada de juridización poseyó un carácter garantizador de la libertad en la medida en que el derecho privado burgués y una dominación burocrática ejercida con los medios de la legalidad supusieron una emancipación respecto a las formas premodernas de poder y de dependencia. Las tres siguientes hornadas de juridización garantizaron un aumento de libertad en la medida en que lograron ligar en interés de los ciudadanos y de los sujetos jurídicos privados la dinámica política y la dinámica económica que habían quedado desatadas con la institucionalización jurídica de los medios poder y dinero. Y en fin, la progresiva evolución hacia el Estado social y democrático de derecho se dirige contra aquellas relaciones modernas de poder y de dependencia que surgen con la empresa capitalista y con el aparato de la dominación burocrática y, en general, con los ámbitos de acción formalmente organizados que son la economía y el Estado. La dinámica propia de estos subsistemas de acción discurre asimismo por las formas de organización que les presta el derecho, pero éste funciona en este caso como un medio de control y no como un complemento de los componentes institucionales del mundo de la vida.

En su papel de medio, el derecho vigente puede ser más o menos funcional; mas fuera del horizonte de un mundo de la vida no tiene sentido preguntarse si las regulaciones jurídicas garantizan o coartan la libertad. Por tanto, la señalada ambivalencia de garantía de libertad y privación de libertad no puede hacerse derivar de una dialéctica entre el derecho como institución y el derecho como medio, ya que la alternativa garantía de libertad versus privación de libertad sólo se plantea desde la perspectiva del mundo de la vida, es decir, sólo se plantea en relación con lo que hemos llamado instituciones jurídicas.

Pero hasta aquí hemos partido del supuesto de que el derecho sólo se utiliza como medio en los ámbitos de acción formalmente organizados, permaneciendo indiferente en tanto que tal medio de control, lo mismo frente al mundo de la vida que frente a los problemas de justificación material, los cuales sólo pueden plantearse dentro del horizonte de ese mundo.

Mas este supuesto se hace cuestionable con el intervencionismo del Estado social. La política social del Estado tiene, en efecto, que servirse del derecho como un medio para regular estados de necesidad que se presentan en ámbitos de acción estructurados comunicativamente. Ciertamente que el principio de participación social y el derecho a recibir prestaciones sociales, al igual que, por ejemplo, el derecho de libertad de asociación sindical, representan una institución anclada en el derecho constitucional, que puede conectarse sin dificultad con los órdenes legítimos del mundo de la vida moderno. Pero la legislación social a través de la cual se diligencian las compensaciones sociales, se distingue, por ejemplo, del derecho a negociar un determinado nivel de salarios, a través del cual se hace efectiva la libertad de asociación sindical, en un aspecto importante: las medidas de legislación social, relativas casi siempre al pago de compensaciones monetarias, no intervienen como lo hacen los convenios colectivos de trabajo, a través de la fijación de salarios y haberes, en un ámbito de acción que *ya* está formalmente organizado, sino que regulan jurídicamente situaciones de necesidad que como tales pertenecen a un ámbito de acción estructurado comunicativamente. Por tanto los efectos cosificadores que pueden mostrarse en el caso de la política social del Estado, se explican a mi juicio, porque las *instituciones jurídicas* que garantizan las prestaciones sociales sólo se hacen efectivas *a través de un derecho social utilizado como medio.* Es decir, que desde un punto de vista de teoría de la acción la paradoja de esta estructura jurídica puede explicarse como sigue. En tanto que medio, también la legislación social está recortada a la medida de ámbitos de acción que sólo se constituyen en formas jurídicas de organización y que sólo mantienen su cohesión por medio de mecanismos de control sistémico. Y sin embargo, esa legislación social se refiere a la vez a situaciones de acción que están insertas en contextos informales del mundo de la vida.

Ahora bien, la política social del Estado sólo tiene en nuestro contexto un valor ilustrativo. La tesis de la colonización interna afirma que los subsistemas Economía y Estado se hacen cada vez más complejos a consecuencia del crecimiento capitalista y penetran cada vez más profundamente en la reproducción simbólica del mundo de la vida. Por tanto, esta tesis ha de poder confirmarse en términos de sociología del derecho en todos los puntos donde hayan quedado desgastados los amortiguadores tradicionalistas de la modernización capitalista, y aspectos y ámbitos centrales de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización se vean arrastrados abiertamente por el remolino de la dinámica del crecimiento económico y, con ello, por el remolino de la juridización. Y esto no sólo vale para las temáticas de la protección del medio ambiente, de la seguridad frente al empleo de la energía nuclear, de la protección de la intimidad, etcétera, que con tanto éxito han sido dramatizadas en el espacio de la opinión público-política. La tendencia a la juridificación de esferas del mundo de la vida informalmente reguladas se impone en un ancho frente, cuanto más reconociblemente quedan sometidos el tiempo libre, la cultura, las vacaciones, el turismo, etc., a las leyes de la economía de mercado y a las definiciones del consumo de masas; cuanto más manifiestamente se acomodan las estructuras de la familia burguesa a los imperativos del sistema ocupacional; cuanto más palpablemente asume la escuela la función de distribuir oportunidades profesionales y existenciales, etcétera.

En el derecho escolar y en el derecho de familia, la estructura de la juridización se caracteriza por ambivalencias similares a las del ámbito de la legislación social. En relación con algunos aspectos de la evolución del derecho escolar [61] y del derecho de familia [62] en la República Federal Alemana se han subrayado ya problemas, que son problemas que dominan también la discusión de los políticos del derecho. En ambos casos la juridización significa por de pronto la implantación de los *principios del Estado de derecho*: la atención a los derechos fundamentales del niño frente a sus padres, de la mujer frente al marido, del alumno frente a la escuela, y de los padres, profesores y alumnos frente a las autoridades educativas del Estado. Bajo los lemas «igualdad de derechos» y «bienestar del niño», la posición autoritaria del cabeza de familia, jurídicamente sancionada todavía por el código de derecho civil en todo lo concerniente, por ejemplo, al régimen de bienes de familia, es sustituida por una distribución más equilibrada de competencias y títulos entre todos los miembros de ella. A la juridificación de esta relación cuasi-natural de poder patriarcal en la familia, una relación de origen económico, responde, por el lado de la escuela, la constitucionalización de la particular relación de poder que se dio hasta bien entrados los años cincuenta entre la burocracia estatal y la escuela. Mientras que los ámbitos nucleares del derecho de familia (matrimonio, deber de manutención, régimen de bienes, separación, cuidado de los hijos y tutela paterna) fueron reformados por la jurisprudencia y por el legislador, la introducción en la escuela de los principios del Estado de derecho, es decir, la regulación del espacio ajurídico definido por las autoridades educativas del Estado vino motivada por la jurisprudencia y fue emprendida por la burocracia del ministerio de Educación por vía administrativa [63]. La burocracia tuvo que cuidar de que los procesos de enseñanza y las medidas escolares, en la medida en que resultaran relevantes para el futuro del alumno y para los deseos de los padres, recibieran una forma que, en caso de demanda, los hiciera accesibles al examen judicial. Sólo últimamente ha invitado la justicia al legislador a que tome medidas para encauzar por vía de leyes una juridización burocrática que empieza a salirse de madre [64].

La ampliación de la protección jurídica y la implantación de los derechos fundamentales en la familia y en la escuela exige un alto grado de diferenciación de materias jurídicas particulares, de excepciones y de consecuencias jurídicas. Por esta vía, estos ámbitos de acción quedan abiertos a las intervenciones burocráticas y a los controles judiciales. La familia y la escuela no son en modo alguno ámbitos de acción formalmente organizados. Si estuvieran *a nativitate* constituidos jurídicamente, la den-

61 A. Laaser, «Die Verrechtlichung der Schulwesens», en Projektgruppe Bildungsbericht (ed.), *Bildung in der BRD*, Heidelberg, 1980; I. Richter, *Bildungsverfassungsrecht*, Stuttgart, 1973; Id., *Grundgesetz und Schulreform*, Weinheim, 1974.

62 S. Simitis y G. Zenz (eds.), *Familie und Familienrecht*, 1 y 2, Francfort, 1975. Cfr. P. Finger, *Familienrecht*, Königstein, 1979; G. Beitzke, *Familienrecht*, Munich, 1979.

63 Sobre la creciente interposición de la jurisprudencia en la regulación de la escuela, cfr. Laaser (1980), 1348 ss.

64 Sobre la legislación escolar, cfr. Laaser (1980), 1357 ss.

sificación de las normas jurídicas podría conducir a una redistribución del dinero y del poder dentro de ellos, sin necesidad de asentarlos sobre un principio de socialización distinto. Pero de hecho, en estas esferas del mundo de la vida, *con anterioridad a toda* juridización, existen normas y plexos de acción que de modo funcionalmente necesario dependen del entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción. La juridificación de estas esferas no significa, por tanto, el adensamiento de una red ya existente de regulaciones formales, sino la complementación y sanción jurídicas de un ámbito de acción comunicativamente estructurado, complementación y sanción llevadas, empero, a efecto no por medio de instituciones jurídicas, sino a través del derecho en tanto que medio.

La formalización de las relaciones dentro de la familia y de la escuela significa para los afectados una objetivización (*Versachlichung*) y *desmundanización* de la convivencia familiar y escolar, que ahora queda regulada formalmente. Como sujetos jurídicos adoptan los unos frente a los otros una actitud objetivante, orientada hacia el éxito. Simitis describe el papel subsidiario que juega el derecho en los ámbitos de acción socialmente integrados: «El derecho de familia no es más que un complemento de un sistema moralmente asegurado de reglas sociales de comportamiento, su función es estrictamente subsidiaria» [65]. Lo mismo puede decirse de la escuela. Al igual que allí el proceso familiar de socialización, también aquí el proceso pedagógico de enseñanza es en cierta manera algo previamente dado. Estos procesos de formación escolar y familiar, que discurren a través de la acción comunicativa, tienen que poder funcionar con independencia de las regulaciones jurídicas. Pero cuando la estructura de la juridización exige controles administrativos y judiciales que no sólo *complementan* con instituciones jurídicas el contexto de acción integrado socialmente, sino que lo *asientan* sobre el medio «derecho», no pueden menos de presentarse perturbaciones funcionales. Desde el punto de vista de la teoría de la acción, ésta es la explicación de los efectos negativos de la juridización, sobre los que tanto se insiste en las discusiones jurídicas y en las discusiones de sociología del derecho.

Simitis y sus colaboradores han estudiado empíricamente la estructura dilemática de la juridificación de la familia en el caso

65 SIMITIS y ZENZ, I (1975), 48.

del derecho de los padres a cuidar de su prole [66]. El grupo se concentra en las decisiones de los tribunales tutelares de menores. La protección del derecho fundamental del niño al bienestar sólo puede imponerse si se conceden al Estado posibilidades de intervención en lo que antes se consideraban privilegios intocables de los padres. La dialéctica que caracteriza a esta juridización es lo que movió a Simitis a estudiarla: «Por imprescindibles que puedan ser estas intervenciones del Estado, no solamente comportan ventajas, sino que simultáneamente generan una creciente dependencia. La emancipación dentro de la familia se obtiene al precio de nuevas ataduras. Para poder constituirse como personas, los miembros de la familia se ven obligados a apelar a la ayuda del Estado. Y lo que a primera vista puede parecer instrumento de disolución de las estructuras de poder intrafamiliar, cuando se miran más atentamente las cosas se revela también como vehículo de otra forma de dependencia» [67]. El estudio demuestra que los jueces tutelares interrogados emiten sus sentencias sobre una deficiente base informativa y que se orientan predominantemente por el «bienestar corporal» del niño aun a costa de su bienestar «mental». Pero la deficiente base psicológica que se observa en las sentencias judiciales no depende tanto de una falta de preparación profesional de los juristas para esa tarea como de la «justicialización» de asuntos que necesitarían de *otro tipo* de tratamiento: «Apenas si se hallan iniciativas para buscar o animar a mejores posibilidades de solución de los conflictos. La razón quizá haya de buscarse en los padres, pero también en la situación procesal (y real) en que los pone la "justicialización" del caso, la cual los convierte tendencialmente en "objetos" de transacciones entre el juez y la Secretaría de la Juventud y, con ello, más en "sometidos al procedimiento" que en "implicados en el procedimiento"» [68]. En casi todos los casos se observa «lo poco que puede hacer el juez con sus medios específicamente jurídicos, lo mismo si se trata de la comunicación con el niño, imprescindible para el proceso, que de la comprensión de los factores más importantes para el desarrollo del niño» [69]. Es el pro-

66 S. SIMITIS *et al.*, *Kindeswohl*, Francfort, 1979; G. ZENZ, *Kindesmisshandlung und Kindesrecht*, Francfort, 1979.
67 SIMITIS y ZENZ, I (1975), 40.
68 SIMITIS *et al.* (1979), 39.
69 SIMITIS y ZENZ, I (1975), 55.

pio medio «derecho» el que violenta las estructuras comunicativas del ámbito de acción juridizado.

Desde esta perspectiva resulta comprensible la recomendación de estos investigadores de que el legislador limite al mínimo posible las intervenciones estatales necesarias para la protección jurídica del niño: «... de entre las soluciones posibles ha de preferirse aquella que otorgue al juez el mínimo espacio de decisión. De ahí que las regulaciones legales no deban seguir favoreciendo, como lo han hecho hasta aquí, una ampliación de las intervenciones del juez. Al contrario, deben hacer todo lo posible por "desjusticializar" los conflictos» [70]. Sin embargo, la sustitución del juez por el terapeuta no es ningún remedio; el asistente social no es sino otro experto más, que no libra a los clientes de las burocracias del Estado benefactor de su posición de objetos. Esta reconversión del derecho de tutela en medidas terapéuticas no haría más que acelerar la asimilación del derecho de familia a la legislación relativa al bienestar del joven: «En este paraderecho de familia existe una autoridad estatal, el Secretariado de la Juventud, que marca la pauta. La educación se realiza bajo vigilancia estatal y los padres están obligados a dar cuenta. El lenguaje de algunos viejos comentarios nos permite reconocer mejor que ningún precepto el objetivo de esa legislación. La intervención estatal compensa la normalidad interrumpida» [71].

Lo más instructivo de esta paradójica propuesta de «desjusticializar» los conflictos de familia juridizados es, sin embargo, la intuición que le subyace. La juridificación de ámbitos de acción comunicativamente estructurados no debe ir más allá de la implantación de los principios del Estado de derecho, de la institucionalización jurídica de la estructura *externa*, ya sea de la familia o de la escuela. El uso del derecho como medio debe sustituirse por procedimientos de regulación de los conflictos, que se ajusten a las estructuras de la acción orientada al entendimiento —por procesos de formación discursiva de la voluntad individual y colectiva y por procedimientos de negociación y decisión orientados hacia el consenso. Esta exigencia todavía puede resultar en cierto modo aceptable para ámbitos privados, como es la familia, y además estar en línea con las orientaciones educativas específicas de la capa media de la población. Pero para un ámbito público como es la escuela, la exigencia análoga de que se lo desjusticialice y se lo desburocratice, tiene que chocar con resistencias [72]. La exigencia de una pedagogización más profunda de la enseñanza y de una democratización de sus estructuras de decisión no es compatible sin más con la neutralización del papel de ciudadano [73], y mucho menos con el imperativo del sistema económico de desligar la escuela del derecho fundamental a la educación y a la cultura y conectarla de forma directa y exclusiva con el sistema ocupacional. La disputa actual en torno a las orientaciones básicas de la política escolar puede entenderse desde el punto de vista de la teoría de la sociedad como una batalla en pro o en contra de la colonización del mundo de la vida. Pero aquí voy a limitarme al aspecto analítico de la juridización; ésta tiene en el ámbito de la escuela unos efectos no menos ambivalentes que en el de la familia.

La protección jurídica de alumnos y padres frente a las medidas pedagógicas (calificaciones finales, repetición de cursos, etcétera) o frente a los actos de la escuela y del Ministerio de Educación que puedan considerarse restrictivos de los derechos fundamentales (medidas diciplinarias), se consigue al precio de una profunda justicialización y burocratización de los procesos de enseñanza y aprendizaje. Por un lado, los órganos estatales se ven tan desbordados por sus competencias en problemas de política escolar y de derecho escolar como los tribunales tutelares por sus competencias en punto al bienestar del niño. Por otro, el medio «derecho» colisiona con la forma de la acción pedagógica. La socialización escolar queda descompuesta en un mosaico de actos administrativos impugnables. La subsunción de la educación bajo el medio «derecho» determina que «los implicados en el proceso pedagógico queden abstractamente incluidos, en tanto que sujetos jurídicos individualizados, en un sistema de competencia y rendimiento. La abstracción consiste en que las normas del derecho escolar rigen sin hacer distinción entre las personas afectadas y sin tener en cuenta sus necesidades e intereses, seccionando con ello sus experiencias y deshaciendo así los contextos en que se

70 SIMITIS y ZENZ, I (1975), 51 s.
71 SIMITIS y ZENZ, I (1975), 36.

72 L. R. REUTER habla en este contexto de una «reconstrucción del encargo pedagógico mediante la responsabilidad pedagógica de las instituciones educativas», «Bindung zwischen Politik und Recht», en VOIGT (1980), 130.
73 Cfr. U. SCHEUNER, *Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie*, Opladen, 1973, 61 ss.

desarrollan sus vidas»[74]. Esto tiene que representar una amenaza para la libertad pedagógica y para la iniciativa del profesor. La compulsión a un aseguramiento casi judicial de las calificaciones y la superreglamentación de los *curricula* conducen a fenómenos como la despersonalización, la inhibición de las innovaciones, la supresión de la responsabilidad, el inmovilismo, etc.[75]. Frankenberg investiga las consecuencias de esta juridificación del trabajo pedagógico desde el punto de vista de cómo perciben los profesores, en tanto que destinatarios de las normas, tales mandatos jurídicos y de cómo reaccionan a ellos.

Entre la forma jurídica con que la justicia y la administración ejercen sus competencias y una labor educativa basada sólo en la acción orientada al entendimiento existen diferencias estructurales que Frankenberg subraya bien : «Como característica dominante de la dimensión político-jurídica del trabajo pedagógico podemos señalar: 1) La discrepancia entre las normas de comportamiento y las situaciones concretas de acción. 2) La «doble sanción» a que está sujeto el «encargo pedagógico» que el Estado hace al profesor. Este encargo está sujeto, por un lado, a la «competencia de la administración» a la hora de marcar las directrices y, por otro, a la facultad de concretización que tienen los tribunales administrativos. 3) La falta de un claro deslinde del espacio de acción pedagógica de los profesores; y 4) Las amenazas de sanción, abiertas o encubiertas, contra el comportamiento contrario a las reglas. A la maraña que constituye ya de por sí el derecho escolar actual hay, pues, que añadir la imprevisibilidad de las órdenes ministeriales determinantes para la práctica pedagógica»[76]. Estas diferencias estructurales tienen que causar inseguridad en el profesor y provocar reacciones que Frankenberg describe como un sobrepasar o un quedarse por debajo del espacio de acción pedagógica, es decir, como una sobreacomodación a las normas vigentes o como una disfrazada desobediencia a ellas.

La introducción de los principios del Estado de derecho en la particular relación de poder que representa la escuela elimina ciertamente residuos de un poder estatal absolutista; pero la juridificación de este ámbito de acción comunicativamente es-

[74] G. FRANKENBERG, *Elemente einer Kritik und Theorie des Schulrechts*, tesis doctoral, Munich, 1978, 217.
[75] REUTER, en VOIGT (1980), 126 s.
[76] FRANKENBERG (1978), 227 s.

tructurado se cumple en forma de regulaciones intervencionistas del Estado social. La escuela controlada por la justicia y la administración se convierte bajo mano en un «instituto» del Estado benefactor, que organiza y distribuye la formación escolar como una prestación social más. Desde el punto de vista de la política jurídica, la exigencia vuelve a ser aquí, pues, al igual que en el caso de la familia, la de desjusticializar el proceso pedagógico y, sobre todo, la de desburocratizarlo. El marco de un régimen escolar acorde con el Estado de derecho, que transforme de manera efectiva lo que era «derecho privado del Estado en un derecho genuinamente político», no debería quedar ocupado por el derecho como medio, sino por procedimientos consensuales de regulación de los conflictos, por «procedimientos de decisión, pues, en que se considere a los implicados en el proceso pedagógico libres y capaces de defender sus intereses y de regular sus propios asuntos»[77].

Cuando se investiga la estructura paradójica de la juridización en ámbitos tales como la familia, la escuela, la política social, etc., no resulta difícil descifrar el sentido de las recomendaciones que, por lo general, se suelen seguir de estos análisis. Se trata de impedir que los ámbitos sociales que dependen de modo funcionalmente necesario de una integración social a través de valores, normas y procesos de entendimiento, queden a merced de los imperativos sistémicos de los subsistemas Economía y Administración, que tienden a la expansión en virtud de su propia dinámica interna, y que a través del medio de control «derecho» esos ámbitos queden asentados sobre un principio de socialización que les resulta disfuncional.

3. Tareas de una teoría critica de la sociedad

He desarrollado la tesis de la colonización interna apoyándome para ello en las recientes tendencias a la juridización que se observan en la República Federal, con la finalidad, entre otras

[77] FRANKENBERG (1978), 248; en esta dirección apunta también un proyecto de ley de un *Land*, comentado por la Comisión de Derecho Escolar del Congreso de Juristas Alemanes, *Schule im Rechtstaat*, vol. I, Munich, 1981.

cosas, de mostrar con un ejemplo cómo los procesos de abstracción real en los que Marx había centrado su atención pueden analizarse sin necesidad de disponer de un equivalente de la teoría del valor. Con ello vuelvo a la cuestión central de si en la situación actual de las ciencias sociales es necesario y posible hallar un sustituto a la teoría del valor, al menos por el lado en que ésta permitía poner en relación los asertos teóricos relativos a la dimensión «sistema» con los relativos a la dimensión «mundo de la vida». Como hemos visto, Marx entendió el plexo sistémico de la autorrealización del capital como una totalidad fetichista; y ello había dado lugar a la exigencia metodológica de que todo aquello que pudiese caer correctamente bajo una descripción sistémica había de poder descifrarse a la vez como un proceso de cosificación del trabajo vivo. Pero esta desmesurada exigencia desaparece si en el sistema económico capitalista no vemos solamente una nueva formación de relaciones de clases, sino también un avanzado nivel de diferenciación sistémica con derecho propio. Bajo esta premisa la *cuestión semántica* de cómo traducir algo de un lenguaje teórico a otro se transforma en la cuestión empírica de cuándo el crecimiento del complejo monetario-burocrático afecta a otros ámbitos de acción que no pueden asentarse sobre mecanismos de integración sistémica sin que se produzcan efectos laterales patológicos. El análisis de la teoría parsonsiana de los medios me condujo a la hipótesis de que estos límites se sobrepasan con la penetración de los imperativos sistémicos en los ámbitos de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización. Y ésta es una hipótesis que debe contrastarse empíricamente mostrando la existencia de «abstracciones reales» en zonas nucleares del mundo de la vida. El problema semántico de la conexión de las descripciones efectuadas en términos de teoría de la acción con las descripciones efectuadas en términos de teoría de sistemas exige una solución que no prejuzgue cuestiones sustanciales.

He introducido el concepto sistémico de sociedad por vía de una objetualización *metodológica* del mundo de la vida justificando en términos de teoría de la acción el paso de la perspectiva del participante a la perspectiva del observador, que esa objetualización comporta. También esta justificación tiene, al igual que la teoría del valor, la forma de una explicación conceptual; su finalidad es aclarar qué significa para la reproducción simbólica del mundo de la vida que la acción comunicativa quede relevada

por interacciones regidas por medios, que el lenguaje sea sustituido por medios como el dinero y el poder en su función de coordinar la acción. Pero de ello no resultan *eo ipso,* como en la transformación del trabajo concreto en trabajo abstracto, efectos cosificadores. El asentamiento de la acción sobre un mecanismo de coordinación distinto y, por tanto, sobre un principio de socialización (*Vergesellschaftung*) distinto, sólo tendrá como efecto una cosificación, es decir, una deformación patológica de las infraestructuras comunicativas del mundo de la vida cuando el mundo de la vida no pueda hacer dejación de las funciones afectadas, cuando no pueda, a diferencia de lo que parece ocurrir con la reproducción material, delegar sin dolor estas funciones en subsistemas de acción regidos por medios. De esta forma los fenómenos de cosificación pierden el dudoso *status* de hechos que pudieran deducirse de enunciados económicos sobre relaciones de valor sólo con ayuda de transformaciones semánticas; las «abstracciones reales» constituyen ahora, más bien, un ámbito objetual empíricamente indagable. Se convierten en objeto de un programa de investigación que ya no necesita de la teoría del valor o de otro instrumento de traducción parecido.

Una teoría de la modernización capitalista que se valga de los medios de una teoría de la acción comunicativa se atiene, empero, íntegramente al modelo de Marx en un aspecto distinto. Se comporta *críticamente,* lo mismo frente a las ciencias sociales contemporáneas que frente a la realidad social que esas ciencias tratan de aprehender. Se comporta críticamente frente a la realidad de las sociedades desarrolladas en la medida en que éstas no hacen uso del potencial de aprendizaje del que culturalmente disponen y se entregan a un descontrolado aumento de la complejidad. Como si de un poder cuasi-natural se tratara, la complejidad sistémica se enseñorea en ellas, como hemos visto, de un patrimonio no regenerable; no solamente desgasta las formas tradicionales de vida, sino que ataca la infraestructura comunicativa incluso de mundos de la vida profundamente racionalizados. Pero esta teoría se comporta también críticamente frente a los planteamientos en ciencias sociales que no son capaces de descifrar las paradojas de la racionalización social porque sólo convierten en objeto a los sistemas sociales complejos bajo uno de esos dos aspectos abstractos, sin percatarse (en el sentido de una sociología reflexiva) de la constitución histórica del ámbito

objetual sobre que versan [78]. No embargante lo cual, la Teoría Crítica de la Sociedad no se comporta como un competidor frente a las orientaciones de investigación establecidas, pues al partir de la idea que cada uno de esos planteamientos desarrolla acerca del nacimiento de las sociedades modernas, lo que trata es de explicar en qué consiste la limitación específica y también el relativo derecho de cada uno de ellos.

Si descartamos por carecer de suficiente complejidad el enfoque que representa la teoría del comportamiento, existen hoy *tres principales direcciones de investigación* que se ocupan del fenómeno de las sociedades modernas. Ni siquiera puede decirse que compitan entre sí, porque apenas guardan entre sí relación alguna. De ahí que los intentos de comparar entre sí esas teorías no desemboquen en una crítica recíproca; la crítica fecunda, que pudiera dar pábulo a una empresa en común, no logra salvar esas distancias, sino que casi siempre se limita al propio terreno [79]. Verdad es que esta recíproca falta de comprensión tiene buenas razones: los ámbitos objetuales de estas líneas de investigación contrapuestas no se tocan, pues se deben a abstracciones unilateralizadoras que inconscientemente cortan el nexo entre sistema y mundo de la vida, nexo que es esencial para entender las sociedades modernas.

En conexión con Max Weber y en parte también con la historiografía marxista, se ha constituido una línea de investigación de orientación comparativa, de metodología tipológica, *centrada en los aspectos sociales de la historia,* que hoy se presenta a menudo bajo el título de *Gesellschaftsgeschichte* (*historia social*). En esta línea de investigación la dinámica de la lucha de clases recibe una atención unas veces mayor y otras menor, según sea la posición de autores tan distintos como R. Bendix, R. Lepsius, C. W. Mills, B. Moore y U. Wehler; sin embargo, el núcleo teórico lo constituyen siempre hipótesis sobre la diferenciación estructural de la sociedad en sistemas de acción especificados funcionalmente; su estrecho contacto con la investigación histórica impide, no obstante, que la *teoría de la diferenciación estructural* desemboque en un programa de más marcada orientación teórica; por ejemplo, en un funcionalismo sistémico. Ocurre, más bien, que el análisis se plantea de modo que los procesos de modernización quedan referidos al plano de la diferenciación institucional. Con tal planteamiento la metodología funcionalista no queda lo suficientemente separada de la estructuralista como para que pudiera desencadenarse una competitividad entre ambas estrategias categoriales. La modernización de la sociedad es analizada ciertamente en sus ramificaciones, pero predomina una idea unidimensional del proceso global de diferenciación estructural. Este no es concebido como un proceso de diferenciación de segundo orden, como un desacoplamiento de sistema y mundo de la vida, que cuando está lo suficientemente avanzado hace posible que los subsistemas regidos por medios reobren sobre los mundos de la vida, a su vez estructuralmente diferenciados. De ahí que desde esta perspectiva de investigación tampoco sea posible percibir como tales las patologías de la modernidad; falta el utillaje conceptual para una adecuada distinción entre *a)* la diferenciación estructural del mundo de la vida, sobre todo de sus componentes sociales, *b)* la autonomización de los sistemas de acción que se diferencian a través de medios de control, y la diferenciación interna de estos subsistemas, y, finalmente, *c)* aquellos procesos de diferenciación que simultáneamente posibilitan la desdiferenciación de ámbitos de acción socialmente integrados, en el sentido de una colonización del mundo de la vida.

En conexión con la teoría económica neoclásica, de un lado, y con el funcionalismo sociológico, de otro, se ha constituido una *línea sistémica de investigación* que se ha impuesto principalmente en economía y en las ciencias de la administración. Estas *ciencias sistémicas* han nacido, por así decirlo, a la sombra de la Economía y de la Administración en tanto que subsistemas regidos por medios. Mientras se ocuparon preferentemente de la complejidad interna del sistema económico y del sistema administrativo les bastó con modelos fuertemente idealizados. Pero a medida que se vieron en la precisión de incluir en el análisis las restricciones que para esos dos subsistemas representaban sus respectivos entornos sociales, se hizo sentir la necesidad de una teoría integrada que comprendiera también la interacción entre los subsistemas Economía y Estado, dada su relación de complementariedad funcional.

[78] GOULDNER (1974), I, 29 ss.; B. GRÜNBERG, «The Problem of reflexivity in the Sociology of Science», *Philos. Soc. Science,* 8, 1978, 321 ss.

[79] Cfr. las contribuciones de K. O. HONDRICH, K. EDER, J. HABERMAS, N. LUHMANN, J. MATTHES, K. D. OPP, K. H. TJADEN a «Theorienvergleich in der Soziologie», en R. LEPSIUS (ed.), *Zwischenbilanz der Soziologie,* Stuttgart, 1976, 14 ss.

Sólo con el siguiente paso abstractivo, que somete a la sociedad en su conjunto a categorías de teoría de sistemas, hinchan estas ciencias sistémicas sus propias pretensiones. La *teoría sistémica de la sociedad* desarrollada primero por Parsons y proseguida después con toda consecuencia por N. Luhman plantea el nacimiento y desarrollo de las sociedades modernas únicamente bajo el punto de vista funcionalista de la creciente complejidad sistémica. Pero tras haberse purificado de lo que desde su punto de vista son escorias de la tradición sociológica, este funcionalismo sistémico resulta insensible a las patologías sociales que pueden, sobre todo, leerse en las propiedades estructurales de los ámbitos de acción socialmente integrados. Y resulta insensible a ellas porque transporta los destinos que se cumplen en los mundos de la vida comunicativamente estructurados al plano de la dinámica de los medios de control y, asimilándolos desde la perspectiva del observador a desequilibrios de las relaciones de intercambio intersistémico, les quita el significado de deformaciones que amenazan la identidad, que es como son percibidos desde la perspectiva de los participantes.

Finalmente, a partir de la Fenomenología, de la Hermenéutica y del Interaccionismo Simbólico se ha constituido una línea de investigación centrada en los *aspectos accesibles a la teoría de la acción*. Las distintas corrientes de *sociología comprensiva*, en la medida en que proceden con el suficiente grado de generalidad, coinciden en su interés por esclarecer las estructuras de las imágenes del mundo y de las formas de vida. La pieza nuclear la constituye la *teoría de la vida cotidiana* que, como en el caso de los trabajos de E. P. Thompson, puede conectar también con la investigación histórica. Cuando esto ocurre, los procesos de modernización pueden ser presentados desde la perspectiva de los mundos de la vida específicos de las distintas capas y grupos sociales; la cotidianidad de las subculturas arrastradas por los procesos de modernización se indaga con los medios propios de la investigación antropológica de campo. En ocasiones estos estudios se condensan en fragmentos de una historia escrita desde la perspectiva de los derrotados. Los procesos de modernización aparecen entonces como la historia de los padecimientos de aquellos que hubieron de cargar con los costes de la implantación de la nueva forma de producción y del sistema de los Estados modernos, implantación pagada al precio del hundimiento de tradiciones y de formas de vida. Estas investigaciones agudizan la capacidad de percepción de asincronías históricas, representan un estímulo para recuerdo crítico en el sentido de Benjamin. Pero ni a la dinámica sistémica propia de la evolución económica y de la formación de Estados y naciones, ni a la lógica estructural propia de los mundos de la vida racionalizados les concede la importancia que merecen. De ahí que los reflejos subculturales en que se refractan y nos resultan visibles las patologías sociales de la modernidad mantengan el carácter subjetivo y accidental de acontecimientos a los que no se llega a entender en su cabal alcance.

Una Teoría Crítica de la Sociedad podrá asegurarse tanto mejor de los resultados de estas tres direcciones de investigación cuanto mayor sea la exactitud con que demuestre *en detalle* cómo los ámbitos objetuales que esas líneas de investigación se limitan a dar ingenuamente por sentados sólo pudieron *formarse* en la constelación de comienzos del mundo moderno, y, por cierto, como consecuencia del desacoplamiento de sistema y mundo de la vida.

Mientras que la teoría de la diferenciación estructural no separa suficientemente los aspectos sistema y mundo de la vida, las líneas de investigación basadas en la teoría de sistemas y en la teoría de la acción aíslan y sobregeneralizan en cada caso uno de estos dos aspectos. En los tres casos, las abstracciones metodológicas tienen la misma consecuencia. Las teorías de la modernidad que estas líneas de investigación posibilitan permanecen insensibles a lo que Marx llamaba «abstracciones reales»; éstas sólo pueden ser abordadas por un análisis que tenga en cuenta *simultáneamente* la racionalización del mundo de la vida y el aumento de complejidad de los subsistemas regidos por medios y que no pierda de vista la naturaleza paradójica de sus interferencias, pues, como hemos mostrado, de formas paradójicas de vida sólo puede hablarse en un sentido no metafórico cuando la diferenciación estructural de los mundos de la vida es descrita como racionalización; las patologías sociales no pueden medirse en función de estados de normalidad biológicos, sino en función de las contradicciones en que se ven envueltas las interacciones entrelazadas comunicativamente, a causa del poder objetivo con que los engaños y autoengaños pueden llegar a enseñorearse de una práctica cotidiana dependiente de la facticidad de pretensiones de validez.

Pero, al hablar de «abstracciones reales», Marx no solamente se refería a aquellas paradojas que son percibidas por los propios participantes como deformaciones de su mundo de la vida, sino también a las paradojas que sólo resultan accesibles a un análisis de la cosificación (o de la racionalización). De este tipo es la paradoja de que las exoneraciones sistemáticas que la racionalización del mundo de la vida posibilita se convierten en sobrecargas de la infraestructura comunicativa de ese mundo de la vida. Esta es la lectura que he propuesto de la tesis weberiana de la racionalización tras haber hecho uso de una *cuarta* línea de investigación, el *estructuralismo genético* de la psicología evolutiva, para una reformulación y apropiación sistemáticas de la sociología de la religión de Weber, de la teoría de la comunicación de Mead y de la teoría de la integración social de Durkheim [80]. Por esta vía he desarrollado un marco categorial que, naturalmente, no constituye un fin en sí mismo, sino que ha de demostrar su alcance en la identificación y explicación de aquellas patologías de la modernidad ante las que, por razones metodológicas, pasan de largo las otras líneas de investigación.

Precisamente esto es lo que la vieja Teoría Crítica se había propuesto como tarea antes de que a principio de los años cuarenta empezara a distanciarse cada vez más de las investigaciones sociológicas. Por eso voy a repasar el complejo de temas que ocuparon a la primera Teoría Crítica [1], para mostrar cómo alguna de esas preocupaciones pueden retomarse hoy sin necesidad de comprometerse con los supuestos de filosofía de la historia a que iban vinculadas entonces [2]. Para terminar, entraré con cierto detalle en un determinado tema: el del distinto significado que ha de revestir hoy la crítica del positivismo en la era del postpositivismo [3].

[1] Hasta principio de los años cuarenta en que se disolvió el círculo de colaboradores reunido en Nueva York, el trabajo del Instituto de Investigación Social estuvo dominado en lo esencial por seis temas. Estos intereses de investigación quedan reflejados en los artículos de la parte principal de la «Zeitschrift für Sozialforschüng», que eran los que marcaban el tono teórico de la publicación. Se trata *a)* de las formas de integración de las

80 W. W. MAYOL, «Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness», *Theory and Society*, 5, 1978, 20 ss.

sociedades postliberales; *b)* de la socialización en la familia y del desarroyo del yo; *c)* de los medios de comunicación de masas y de la cultura de masas; *d)* de la psicología social de la protesta paralizada y acallada; *e)* de la teoría del arte, y *f)* de la crítica del positivismo y de la ciencia [81]. En ese espectro de temas se refleja la idea programática de Horkheimer de una ciencia social interdisciplinar [82]. En esta fase, el propósito de los miembros del Instituto fue investigar la cuestión central que he caracterizado más arriba bajo la rúbrica de «la racionalización como cosificación», valiéndose para ello de los diferenciados medios que les ofrecían las distintas disciplinas sociológicas [83]. Antes de que la «crítica de la Razón Instrumental» volviera a reducir el proceso de cosificación a una tema de filosofía de la historia, Horkheimer y su círculo habían convertido las «abstracciones reales» en objeto de investigación empíricas. Bajo este punto de vista teórico es fácil descubrir la unidad en la pluralidad de los temas mencionados.

a) Tras las profundas transformaciones sufridas por el capitalismo liberal, el concepto de cosificación estaba exigiendo una especificación [84]. Sobre todo, el fenómeno del régimen nacionalsocialista había obligado a estudiar la mudanza de las relaciones entre economía y Estado, para poder responder a la cuestión de si con el tránsito desde la República de Weimar a un Estado autoritario había surgido también un nuevo principio de organización social, de si el fascismo guardaba semejanzas más fuertes con las sociedades capitalistas de Occidente o si, habida cuenta de su constitución política autoritaria, estaba más próximo al estalinismo. Pollok y Horkheimer tendían a suponer que con el régimen nacionalsocialista, al igual que con el régimen soviético, se había establecido un *régimen de capitalismo estatal* en que la propiedad privada de los medios de producción sólo mantenía ya un carácter formal, mientras que el control del

81 Cfr. la reimpresión en nueve tomos del *Zeitschrift für Sozialforschung*, realizada por la editorial Kösel, Munich, 1979.

82 Cfr. el inventario que hacen W. BONSS y A. HONNETH (eds.), *Sozialforschung als Kritik*, Francfort, 1982; G. BRANDT, «Ansichten kritischer Sozial-Forschung 1930-1980», *Leviathan*, número especial, 4, 1981, 9 ss.

83 DUBIEL (1978), segunda parte.

84 Para lo que sigue, cfr. DUBIEL, SÖLLNER (1981), 7 ss.

proceso económico global había pasado del mercado a las burocracias planificadoras; los managers de los grandes trusts industriales se confunden en estos regímenes con las élites de la Administración. Para este punto de vista, el correlato del Estado autoritario es una sociedad integralmente administrada. La forma de integración social viene definida, por lo menos en lo que a su intención se refiere, por el ejercicio «racional con arreglo a fines» de una dominación administrativa controlada en términos centralistas.

A esta teoría del tardocapitalismo, Neumann y Kirchheimer oponían la tesis de que el Estado autoritario sólo representa la envoltura totalitaria de un capitalismo monopolista que sigue intacto, en que el mecanismo del mercado sigue siendo tan determinante como antes. Según este punto de vista, tampoco el fascismo totalmente desarrollado elimina el primado que los imperativos económicos mantienen frente al Estado. Los compromisos entre las élites de la economía, del partido y de la Administración se producen *sobre la base de un sistema económico de capitalismo privado.* Desde esta perspectiva, pueden percibirse con claridad las analogías estructurales entre las sociedades capitalistas desarrolladas, ya se presenten políticamente éstas últimas en forma de régimen totalitario o de una democracia de masas. Como el Estado totalitario no es considerado como centro de poder, la integración social tampoco se efectúa exclusiva o predominantemente en forma de una racionalidad administrativa generalizada tecnocráticamente [85].

b) y *c)* La relación entre el sistema de acción económica y el sistema de acción administrativa decide acerca de cómo queda integrada la sociedad, acerca de las formas de racionalidad a que queda sometido el contexto en que los individuos desarrollan su vida. Mas la subsunción de los individuos socializados bajo el patrón de controles sociales dominantes tenía que estudiarse en otro lugar: en la familia, que, como agencia de socialización, prepara a los sujetos para los imperativos del sistema ocupacional, y en el espacio público político-cultural, en donde la cultura de masas genera a través de los medios de comunicación de masas una obediencia generalizada hacia las instituciones políti-

[85] Como ya expuso entonces H. MARCUSE: «Some Social Implications of Modern Technology», en *ZfS*, 9, 1941, 414 ss.

cas. Ahora bien: la teoría del capitalismo tardío sólo podía explicar el *tipo* de integración social. La psicología social analítica que en la tradición de la izquierda freudiana [86] Erich Fromm [87] había puesto en conexión con los planteamientos de la teoría marxista de la sociedad sería la encargada de explicar, en cambio, los *procesos* mediante los que la conciencia individual se adapta a los imperativos funcionales de un sistema compuesto por una economía monopolista y un Estado autoritario.

Los colaboradores del Instituto indagan, por un lado, el *cambio estructural de la familia burguesa,* que había conducido a la pérdida de función y a la debilitación de la autoridad paterna y que simultáneamente había mediatizado el sagrado familiar y entregado cada vez más a los sujetos a las intervenciones socializadoras de instancias extrafamiliares, y, por otro, el *desarrollo de una industria cultural,* que había desublimado a la cultura, la había despojado de sus contenidos racionales y la había dispuesto para ser utilizada con vistas a un control manipulativo de las conciencias. Mientras tanto, la cosificación sigue siendo, como en Lukács, una categoría de la filosofía de la conciencia; se la infiere de las actitudes y de las formas de comportamiento de los individuos. Ello no obstante, los fenómenos de la conciencia cosificada tienen que ser aclarados empíricamente, con ayuda de la teoría psicoanalítica de la personalidad. La personalidad autoritaria, fácilmente manipulable, caracterizada por una débil fuerza del yo, se pone de manifiesto en fenómenos típicos de la época; las correspondientes formaciones del super-ego son hechas derivar de una complicada interacción de estructura social y destinos de las pulsiones.

De nuevo vuelven a perfilarse dos líneas de interpretación. Horkheimer, Adorno y Marcuse se atienen a la teoría freudiana de las pulsiones y cuentan con la dinámica de una naturaleza interna, que reacciona, ciertamente, a la presión social, pero que en su núcleo se mantiene resistente contra la violencia de la socialización integral [88]. Fromm, por el contrario, hace suyas su-

[86] DAHNER (1973); DAHNER (ed.), *Analytische Sozialpsychologie,* Francfort, 1980.

[87] E. FROMM, «Über methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», *Zeitschrift für Sozialforschung,* I, 1932, 28 ss.

[88] Esta posición no cambio después, cfr. Th. W. ADORNO, «Soziologie und Psychologie», en F. S. Horkheimer, Francfort, 1955; H. MARCUSE,

gerencias de la psicología del Yo y sitúa el proceso del desarrollo del yo en el medio de interacciones sociales que penetran y reestructuran el sustrato natural de los movimientos pulsionales [89]. Otro frente es el que se forma en la cuestión del carácter ideológico de la cultura de masas entre Adorno, por un lado, y Benjamin, por otro. Mientras que Adorno (con Löwenthal y Marcuse) opone irreconciliablemente el contenido experiencial del arte auténtico al consumo cultural, Benjamin pone tozudamente sus esperanzas en las iluminaciones profanas que han de provenir de una cultura de masas despojada de su aura.

d) Así, el círculo más íntimo de los miembros del Instituto desarrolla en el curso de los años treinta una consistente posición en relación con los tres temas: se consolida la imagen monolítica de una sociedad totalmente administrada. A ésta corresponden un modo de socialización represivo, del que, no obstante, se excluye a la naturaleza interna, y un control social que todo lo penetra, ejercido a través de los canales de los medios de comunicación de masas. Por el contrario, las posiciones de Neumann y de Kirchheimer, de Fromm y de Benjamin, no se dejan reducir tan fácilmente a un común denominador; pero sí les es común una valoración más ponderada del carácter complejo y contradictorio tanto de las normas de integración de las sociedades postliberales como de la socialización familiar y de la cultura de masas. Sólo estos planteamientos, rivales de los primeros, hubieran podido ofrecer puntos de partida para un análisis centrado en los potenciales de resistencia contra la cosificación de la conciencia. Sin embargo, las experiencias que estos emigrantes alemanes pudieron hacer en el horizonte histórico de los años treinta convidaban más bien a investigar los mecanismos con que poder explicar la paralización de los potenciales de protesta. En esta dirección apuntaban también los estudios sobre la conciencia política de trabajadores y empleados, y, en particular, sobre la formación de los prejuicios antisemíticos, que el Instituto ya había iniciado en Alemania y que prosiguió en América hasta fines de los años cuarenta [90].

Eros and Civilization, Boston, 1955; ID., «El "anticuamiento" del psicoanálisis», en *Ética de la revolución,* Madrid, 1969, 95-116.

89 E. FROMM, *Escape from Freedom,* Nueva York, 1942.

90 FROMM (1980); INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (ed.), *Autorität und Familie,* París, 1936; ADORNO *et al.* (1950).

e) y *f)* Los procesos de cosificación de la conciencia sólo pudieron convertirse en objeto de un programa de investigación planteado integralmnte en términos empíricos una vez que la teoría del valor hubo perdido su función fundamentadora. Pero con ella quedaba abandonado también el contenido normativo del derecho natural racional que la teoría del valor conservaba [91]. Su lugar lo ocupó después, como hemos visto, la teoría de la racionalización social desarrollada por Lukács. El contenido normativo del concepto de cosificación había que obtenerlo ahora del potencial de racionalidad de la cultura moderna. De ahí que la Teoría Crítica mantuviera en su período clásico una relación por completo afirmativa con el arte y con la filosofía de la época burguesa. Las artes —en Löwenthal y Marcuse, la literatura clásica alemana principalmente, y en Benjamin y en Adorno, la vanguardia literaria y musical— se convierten en objeto preferido de una crítica ideológica que se impone a sí misma como tarea el separar los contenidos trascendentes del arte auténtico, sean éstos utópicos o críticos, de los componentes afirmativos ideológicamente consumidos de los ideales burgueses. De ahí que también la filosofía conserve una significación central como guardiana y protectora de esos ideales burgueses: «La razón —dice Marcuse en un artículo que completa el deslinde programático que Horkheimer había efectuado entre Teoría Crítica y teoría tradicional— es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, la única por la que éste se mantiene vinculado al destino de la humanidad» [92] Y prosigue: «La razón, el espíritu, la moralidad, el conocimiento, la felicidad no solamente son categorías de la filosofía burguesa, sino asuntos de la humanidad. Como tales hay que conservarlos y, si fuere preciso, recuperarlos. Cuando la Teoría Crítica se ocupa de teorías filosóficas en que todavía se podía hablar del hombre, se ocupa ante todo de las ocultaciones y malentendidos bajo los que se hablaba del hombre en el período burgués» [93].

Ahora bien: esa discusión en términos de crítica ideológica con la tradición podía proponerse como objetivo la recuperación del contenido de verdad de los conceptos y problemas filosóficos, la *apropiación* de su contenido *sistemático,* porque la crítica

91 LANGE (1978), 24 ss.

92 H. MARCUSE, «Philosophie und Kritische Theorie», en *Zeitschrift für Sozialforschung,* 6, 1937, 632.

93 MARCUSE (1937), 640.

venía ya *sustentada* por *supuestos teóricos*; en ese momento la Teoría Crítica se basaba todavía en la filosofía marxista de la historia, es decir, en la convicción de que las fuerzas productivas desarrollan una fuerza objetivamente explosiva. Sólo bajo este supuesto podía limitarse la *crítica* «a hacer conscientes a los hombres de las posibilidades para las que ya está madura la propia situación histórica» [94].

Sin una *teoría* de la historia no sería posible una *crítica* inmanente centrada en torno a las figuras del espíritu objetivo, capaz de distinguir entre «aquello que el hombre y las cosas pueden ser y aquello que fácticamente son» [95]. Sin esa teoría la crítica se vería abandonada a los variables criterios que contingentemente pusiera a su disposición cada época histórica. El programa de investigación de los años treinta venía sostenido por la confianza, nutrida por la filosofía de la historia, en un potencial racional de la cultura burguesa, que bajo la presión del desarrollo de las fuerzas productivas se desataría en movimientos sociales. Pero paradójicamente, Horkheimer, Marcuse y Adorno, merced precisamente a sus trabajos de crítica ideológica, se vieron reforzados en la opinión de que en las sociedades postliberales la cultura pierde su autonomía y queda incorporada, en las formas desublimadas que adopta en la cultura de masas, al engranaje del sistema económico-administrativo. El desarrollo de las fuerzas productivas, incluso el propio pensamiento crítico, aparecen cada vez más en la perspectiva de una turbia asimilación a su contrario. En la medida en que para estos autores la sociedad totalmente administrada sólo encarna ya una razón instrumental elevada a totalidad, todo lo que existe se transforma en abstracción real; y siendo así, lo atacado y deformado por esas abstracciones tiene necesariamente que sustraerse a toda intervención empírica.

La fragilidad de estos fundamentos de filosofía de la historia nos permite entender por qué aquella tentativa de una teoría crítica de la sociedad desarrollada en términos interdisciplinares estaba condenada al fracaso y por qué Horkheimer y Adorno recortaron ese programa reduciéndolo a consideraciones especulativas sobre la «dialéctica de la ilustración». Los supuestos del Materialismo Histórico sobre la relación dialéctica entre fuerzas

[94] MARCUSE (1937), 647.
[95] MARCUSE (1937).

productivas y relaciones de producción se habían transformado en enunciados pseudonormativos sobre una teleología objetiva de la historia. Tal teleología era considerada como la fuerza impulsora de la realización de una razón que en los ideales burgueses se había interpretado a sí misma de forma equívoca. La Teoría Crítica sólo podía asegurarse ya de sus fundamentos normativos en la perspectiva de una filosofía de la historia. Mas este suelo ya no era capaz de sustentar un programa de investigación empírica.

Lo cual queda también de manifiesto en la falta de un ámbito objetual claramente delimitado como es el de la práctica comunicativa cotidiana del mundo de la vida, en la que se encarnan las estructuras de racionalidad y en la que pueden ser identificados los procesos de cosificación. Las categorías básicas de la Teoría Crítica enfrentan directamente la conciencia de los individuos a unos mecanismos sociales de integración que se limitarían a prolongarse hacia dentro, intrapsíquicamente. Por el contrario, la teoría de la acción comunicativa puede asegurarse del contenido racional de estructuras antropológicas profundas en un análisis que *inicialmente* es sólo reconstructivo, esto es, que viene planteado en términos ahistóricos. Ese análisis describe estructuras de la acción y del entendimiento, que pueden inferirse del saber intuitivo de los miembros competentes de las sociedades modernas. Ese análisis cierra todo camino de vuelta hacia una filosofía de la historia que, por fuerza, no puede ser capaz de distinguir entre problemas de lógica evolutiva y problemas de dinámica evolutiva.

Con esta distinción he tratado por mi parte de liberar al Materialismo Histórico de su lastre de filosofía de la historia [96]. Son, pues, necesarias dos abstracciones, la abstracción del desarrollo de las estructuras cognitivas respecto a la dinámica de los acontecimientos históricos y la abstracción de la evolución social respecto a la concreción histórica de las formas de vida. Con esas dos abstracciones pueden erradicarse las confusiones categoriales a que en definitiva debe su existencia la filosofía de la historia. Tal teoría ya no puede partir de ideales concretos, inmanentes a las formas de vida legadas por la tradición; tiene que orientarse por las posibilidades de procesos de aprendizaje, que queden abiertas con el nivel de aprendizaje históricamente

[96] HABERMAS (1976 a).

ya alcanzado. Tiene que renunciar a enjuiciar críticamente y a clasificar normativamente totalidades, formas de vida y culturas, formaciones sociales y épocas históricas *en su conjunto*. Pese a lo cual, puede seguir haciendo suyos algunos de los propósitos de los que el programa de investigación interdisciplinar de la vieja Teoría Crítica sigue constituyendo aún un ejemplo instructivo.

[2] Esta indicación, al final de una complicada investigación sobre los rasgos fundamentales de la teoría de la acción comunicativa, no debiera entenderse ni siquiera como una «*promissory note*»; no contiene tanto una promesa como una sospecha. Pero para no dejar del todo sin respaldo esa sospecha, voy a añadir alguno comentarios siguiendo el orden de los temas que acabo de mencionar. Me decido también a estas notas ilustrativas porque quiero subrayar el carácter plenamente abierto y la capacidad de conexión que pienso tiene el planteamiento que he hecho de la teoría de la sociedad, planteamiento cuya fecundidad sólo podrá acreditarse en contacto con ramificadas investigaciones de tipo sociológico y filosófico. Lo que la teoría de la sociedad puede proporcionar por sí misma se asemeja al carácter focalizador de una lente. Sólo cuando las ciencias sociales dejaran de ser capaces de inspirar ideas nuevas habría expirado la época de la teoría de la sociedad.

ad a) Sobre las formas de integración de las sociedades postliberales.—El racionalismo occidental surgió en el marco de las sociedades en que se implanta el capitalismo burgués. Por eso, con Marx y con Weber he estudiado las condiciones de partida de la modernización analizando el caso de este tipo de sociedades y he seguido la senda evolutiva capitalista. Pero en las sociedades postliberales esta senda se bifurca; en una de las direcciones la modernización viene impulsada por los problemas endógenamente generados por los procesos de acumulación económica, y en la otra por los problemas generados por los esfuerzos de una racionalización dirigida por el Estado. Por la *senda evolutiva del capitalismo organizado* se ha formado el orden político de las democracias de masas y del Estado social; no obstante, bajo la presión de las crisis económicas la forma de producción, amenazada por las consecuencias de la desintegración social, sólo pudo mantenerse en algunos lugares con la instauración de regí-

menes autoritarios o fascistas. En la *senda evolutiva que representa el socialismo* burocrático ha cristalizado el orden político de las dictaduras de partido único. El régimen de terror estalinista se ha visto sustituido mientras tanto por regímenes atemperados en términos postestalinistas, pese a lo cual sólo en Polonia se han hecho visibles hasta ahora inicios de un movimiento sindical democrático y de una formación democrática de la voluntad política dentro del partido. Tanto las desviaciones fascistas como las desviaciones democráticas respecto del modelo dominante en cada una de las sendas dependen en buena medida, como es obvio, de las particularidades nacionales y sobre todo de la cultura política de cada país. En todo caso, estas ramificaciones hacen necesarias especificaciones históricas, incluso en el nivel más general de los tipos de integración de la sociedad y de las correspondientes patologías sociales. Si nos limitamos, simplificando las cosas en términos típico-ideales, a las dos *principales variantes* de las sociedades postliberales y partimos de que los fenómenos de alienación se presentan como deformaciones sistémicamente inducidas del mundo de la vida, pueden señalarse algunos de los pasos que habría que dar para un análisis comparativo de los principios de organización social, del tipo de tendencias a la crisis y de las formas de patología social.

Según nuestras hipótesis, entre las condiciones de partida del proceso de modernización figura una profunda racionalización del mundo de la vida. El dinero y el poder tienen que poder quedar anclados como medios en el mundo de la vida, es decir, tienen que poder quedar institucionalizados por vía de derecho positivo. Una vez cumplidas estas condiciones de partida, pueden diferenciarse un sistema económico y un sistema administrativo que guardan entre sí una relación de complementariedad y que entablan una relación de intercambio con sus entornos a través de medios de control. Este es el nivel de diferenciación sistémica en que han surgido las sociedades modernas, primero capitalistas y después deslindándose de éstas, las sociedades del socialismo burocrático. La vía capitalista de modernización queda abierta en cuanto el sistema económico desarrolla en su crecimiento una dinámica propia y se pone a la cabeza con sus problemas endógenamente generados, es decir, se hace con el primado evolutivo para el conjunto de la sociedad global. La senda modernizadora discurre en otros términos cuando el sistema de acción administrativa, sobre la base de unos medios de producción ampliamente

estatalizados y de la institucionalización de la dominación política de un partido único, consigue una autonomía similar frente al sistema económico.

A medida que se implantan estos principios de organización surgen (como se recoge en la fig. 39) relaciones de intercambio entre estos dos subsistemas funcionalmente complementarios y los componentes sociales del mundo de la vida en que están anclados los medios. Una vez descargado de las tareas de la reproducción material, el mundo de la vida puede, por un lado, diferenciarse en sus estructuras simbólicas, poniéndose así en marcha la lógica propia de las evoluciones que caracterizan la modernidad cultural; por otro lado, la esfera de la vida privada y la esfera de la opinión pública política quedan ahora puestas también a distancia en tanto que entornos del sistema. Según sea el sistema económico o el aparato estatal el que ostente el primado evolutivo, será la economía doméstica o las afiliaciones políticamente relevantes las que constituyan la principal puerta de entrada por la que penetran en el mundo de la vida las crisis de las que esos subsistemas logran desembarazarse.

Las perturbaciones de la reproducción material del mundo de la vida adoptan en las sociedades modernizadas la forma de desequilibrios sistémicos; y éstos, u operan directamente como *crisis* o provocan *patologías* en el mundo de la vida.

Estas crisis de control sistémico han sido investigadas principalmente en el caso del ciclo económico de los sistemas de economía de mercado; pero en el socialismo burocrático los mecanismos de autobloqueo de la planificación administrativa producen tendencias a la crisis similares a las que en el otro lado generan las interrupciones endógenas del proceso de acumulación. Las paradojas de la racionalidad planificadora, al igual que las de la racionalidad del intercambio, pueden explicarse por las contradicciones en que caen consigo mismas las orientaciones racionales de acción a causa de efectos sistémicos no pretendidos. A estas tendencias a la crisis no sólo se les hace frente en el subsistema en que en cada caso surgen, sino también en el sistema de acción que le es complementario y al que pueden ser desplazadas. Así como que la economía capitalista depende de las intervenciones organizativas del Estado, así también las instancias planificadoras del socialismo burocrático dependen de las operaciones de autogobierno del sistema económico. El capitalismo

desarrollado oscila entre las políticas que representan la «autocuración por el mercado» y el intervencionismo estatal [97]. Más marcada es aún la estructura dilemática en la otra parte, en donde las medidas políticas oscilan sin remedio entre el reforzamiento de la planificación central y la descentralización, entre los programas económicos orientados a la inversión y los orientados al consumo.

Pero estos *desequilibrios sistémicos* sólo se manifiestan como crisis cuando los rendimientos de la Economía y del Estado quedan manifiestamente por debajo de un nivel de aspiración establecido y menoscaban la reproducción simbólica del mundo de la vida al provocar en éste conflictos y reacciones de resistencia. Estos conflictos y reacciones afectan directamente a los componentes sociales del mundo de la vida. Pero antes de que estos conflictos puedan poner en peligro ámbitos nucleares de la integración social, se ven desplazados a la periferia: antes de producirse estados de anomía, se presentan fenómenos de pérdida de legitimación o de pérdida de motivación (cfr. fig. 22 en este volumen). Pero si se logran interceptar las crisis de control, esto es , las perturbaciones percibidas de la reproducción material echando mano de recursos del mundo de la vida, surgen entonces *patologías del mundo de la vida.* Los recursos del mundo de la vida los hemos presentado en la fig. 21 como contribuciones a la reproducción cultural, a la integración social y a la socialización. Para el mantenimiento de la Economía y del Estado son relevantes los recursos señalados en la fila de enmedio en relación con la conservación de la sociedad; pues es aquí, en los órdenes institucionales del mundo de la vida, donde en última instancia tienen su anclaje los subsistemas.

La *sustitución de las crisis de control* por patologías *del mundo de la vida* podemos representárnosla de la siguiente forma: los estados anómicos se evitan y las legitimaciones y motivaciones importantes para la existencia de los órdenes institucionales se aseguran a costa de, y por medio de, la explotación

---

[97] Para la discusión sobre el hundimiento de la política económica keynesiana en los países occidentales, cfr. P. C. Roberts, «The Breakdown of the Keynesian Model», *Public Interest,* 1978, 20 ss.; J. A. Kregel, «From Post-Keynes to Pre-Keynes», *Social Research,* 46, 1979, 212 ss.; J. D. Wisman, «Legitimation, Ideology-Critique, and Economics», *Social Research,* 46, 1979, 291 ss.; P. Davidson, «Postkeynesian Economics», *Public Interest,* 1980, 151 ss.

exhaustiva de los *restantes* recursos. Se ataca y explota la cultura y la personalidad para domeñar las crisis y estabilizar la sociedad (primera y tercera fila *versus* fila de enmedio del esquema de recursos, fig. 21). Las consecuencias de esta sustitución podemos verlas en la figura 22: en lugar de fenómenos anómicos (y en lugar de la pérdida de legitimación y la pérdida de motivación sustitutorias de la anomía) surgen fenómenos de alienación y de desestructuración de identidades colectivas. Estos fenómenos los he hecho derivar de la colonización del mundo de la vida y los he caracterizado como cosificación de la práctica comunicativa cotidiana.

Sin embargo, las deformaciones del mundo de la vida sólo adoptan la forma de una *cosificación de las relaciones comunicativas* en las sociedades capitalistas, es decir, allí donde las crisis son trasladadas al mundo de la vida a través de la puerta de entrada que representa la economía doméstica. No se trata, como pretenden algunos, de la sobredilatación de un único medio, sino de la monetarización y burocratización de los ámbitos de acción de trabajadores y consumidores, de ciudadanos y de clientes de las burocracias estatales. En las sociedades en que las crisis penetran en el mundo de la vida por la puerta de las «pertenencias» o afiliaciones políticamente relevantes, las deformaciones del mundo de la vida adoptan una forma *distinta.* También aquí, en las sociedades del socialismo burocrático, ámbitos de acción que dependen de por sí de la integración social quedan asentados sobre mecanismos de integración sistémica. Sólo que la cosificación de las relaciones comunicativas es aquí sustituida por una *simulación de relaciones comunicativas* en ámbitos burocráticamente desertizados y coactivamente «humanizados», ocupados por un comercio y trato pseudopolíticos. Esta pseudopolitización guarda en ciertos aspectos una relación de simetría con la privatización cosificadora. El mundo de la vida no queda asimilado directamente al sistema, es decir, no queda asimilado a ámbitos de acción formalmente organizados y juridizados, sino que las organizaciones del aparato estatal y de la economía, autonomizadas sistémicamente, son retroproyectadas sobre una *ficción* de horizonte de mundo de la vida. El sistema, al presentarse con los ropajes del mundo de la vida, deja vacío el mundo de la vida [98].

[98] A. ARATO, «Critical Theory and Authoritarian State», en HELD y THOMPSON (1982).

ad b) Socialización en la familia y desarrollo del yo.—El diagnóstico del desacoplamiento de sistema y mundo de la vida ofrece también aquí una perspectiva diferente para el enjuiciamiento del cambio estructural de la familia, de la educación y del desarrollo de la personalidad. Para el psicoanálisis pasado por el marxismo, la teoría del complejo de Edipo interpretada sociológicamente constituía el punto angular para explicar cómo los imperativos funcionales del sistema social podían implantarse en las estructuras del super-ego constituido por el carácter social dominante. Así, las investigaciones de Löwenthal sobre el drama y la novela del siglo XIX [99] están al servicio de una detallada demostración de cómo las coacciones del sistema económico, condensadas en jerarquías de *status,* en valores profesionales y en estereotipos sexuales, calan a través de las pautas de socialización y de las dependencias intrafamiliares hasta lo más profundo de la biografía personal y del desarrollo de la personalidad; la intimidad de unas relaciones hiperpersonalizadas no hace más que encubrir la ciega violencia, percibida como destino, de unos plexos de relaciones económicas que se han autonomizado frente a la esfera de la vida privada.

La familia era considerada, pues, como la agencia a través de la cual los imperativos sistémicos se inmiscuyen en los destinos de las pulsiones; pero no era tomada realmente en serio en su estructura comunicativa interna. La familia sólo era considerada, pues, desde un punto de vista funcionalista, sin concedérsele nunca peso propio desde un punto de vista estructuralista. De ahí que se malentendieran los grandes cambios acaecidos en la familia burguesa y en especial se malinterpretara el resultado de la pérdida de relevancia de la autoridad paterna. Parecía como si ahora los imperativos sistémicos, a través de la mediatización de la familia, tuvieran la oportunidad de intervenir en el acontecer intrapsíquico, bién de forma directa o, como mucho, tamizados solamente por el medio blando de la cultura de masas; pero si, por el contrario, en el cambio estructural de la pequeña familia burguesa se ve operar también la lógica propia de la racionalización del mundo de la vida, si se tiene en cuenta que en la igualitarización de las pautas de relación, en las formas individuadas de comercio y trato y en las prácticas pedagógicas liberalizadas queda *también* liberado un fragmento del potencial de racionalidad que la acción

[99] LÖWENTHAL (1981).

comunicativa lleva en su seno, entonces el cambio experimentado por las condiciones socializadoras de las familias de clase media aparece también a una luz *distinta*.

Los indicadores empíricos sugieren, más bien, la autonomización de una familia nuclear en que los procesos de socialización se cumplen a través del medio de una acción consensual ampliamente desinstitucionalizada. Cristalizan aquí infraestructuras comunicativas que se han liberado de encadenamientos latentes por parte de los complejos sistémicos. El antagonismo entre el «hombre», que en la esfera íntima se educa para la libertad y humanidad, y el «burgués», que en la esfera del trabajo social obedece a imperativos funcionales, fue siempre ideología. Pero ese antagonismo ha cobrado una significación distinta. Los mundos de la vida familiares miran de frente los imperativos del sistema económico y del sistema administrativo, que les advienen desde fuera, en lugar de verse mediatizados por ellos *a tergo*. En las familias y en sus entornos puede observarse una polarización entre los ámbitos de acción comunicativamente estructurados y los formalmente organizados, que coloca los procesos de socialización bajo condiciones distintas, y los expone a un tipo distinto de riesgos. Es lo que sugieren, tomados en términos generales, dos de los síntomas que viene subrayando la Psicología Social: la decreciente importancia de la problemática edípica y la creciente importancia de las crisis de la adolescencia.

Desde hace ya bastante tiempo, los médicos de orientación psicoanalítica vienen observando un cambio sintomático en las enfermedades psicológicas típicas de la época. Las histerias clásicas casi han desaparecido; el número de neurosis compulsivas decrece drásticamente; en su lugar aumentan las perturbaciones narcisistas [100]. Christopher Lash ha aprovechado este cambio de síntomas para hacer un diagnóstico de la época, que va mucho más allá del ámbito de lo clínico [101]. Ese diagnóstico confirma que las transformaciones significativas de la actualidad escapan a la psicología social cuando ésta parte para explicarlas de la problemática edípica, de la interiorización de una represión social meramente enmascarada en la autoridad paterna. Resultan más fecundas las explicaciones que parten de la premisa de que

100 H. Kohut, *Narzismus, eine Theorie der Behandlung narzistischer Persönlichkeitsstörungen*, Francfort, 1973; Id., *Die Heilung des Selbst*, Francfort, 1979.

101 Chr. Lash, *The Culture of Narcissism*, Nueva York, 1978.

las estructuras de comunicación liberadas en el seno de la familia representan unas condiciones de socialización más *exigentes* y simultáneamente más *vulnerables*. Surge un potencial de irritación; y con él crece también la probabilidad de que las inestabilidades en el comportamiento de los padres tengan unas repercusiones desproporcionadamente grandes, en el sentido de un sublimado sentimiento de desamparo.

La importancia que tiene para la socialización el desacoplamiento de sistema y mundo de la vida viene sugerida también por otro fenómeno: el de la agudización de la problemática de la adolescencia [102]. Si los imperativos sistémicos ya no penetran furtivamente en la familia asentándose en formas de comunicación distorsionadas e interviniendo subrepticiamente en la formación de la persona, sino que advienen a la familia desde fuera, abiertamente y sin ningún misterio, tanto más tenderán entonces a formarse disparidades entre las competencias, actitudes y motivos, por un lado, y las exigencias funcionales de los roles de la edad adulta, por otro. Los problemas de separación de la familia y de formación de una identidad propia, están convirtiendo ya el desarrollo juvenil en las sociedades modernas, desarrollo que apenas si cuenta hoy con un sostén institucional, en un test crítico de la capacidad de conexión de la generación precedente con la que sigue; pero si las condiciones de socialización de la familia ya no están funcionalmente sincronizadas con las condiciones de pertenencia a organizaciones, que el muchacho tendrá que satisfacer un día, los problemas que éste tiene que resolver en la adolescencia se hacen cada vez más insolubles para un creciente número de muchachos. Síntoma de ello es la importancia social e incluso política que las culturas de la protesta juvenil y del desencanto juvenil vienen adquiriendo desde los años cuarenta [103].

Sea como fuere, este cambio de situación y esta mudanza de los problemas no pueden abordarse con los viejos medios teóricos. Si ponemos en conexión los grandes cambios de la sociali-

102 P. Blos, *On Adolescence*, Nueva York, 1962; E. H. Erikson, *Identity and Life Cycle*, Nueva York, 1959.

103 R. Döbert, G. Nunner-Winkler, *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung*, Francfort, 1975; Th. Ziehe, *Pubertät und Narzissmus*, Francfort, 1975; R. M. Merelman, «Moral Development and Potential Radicalism in Adolescence», *Youth and Society*, 9, 1977, 29 ss.; Ch. A. Rootes, «Politics and Moral Protest and Legitimation Problems of the Modern Capitalist State», *Theory and Society*, 9, 1980, 473 ss.

zación familiar con la racionalización del mundo de la vida, entonces es la interacción socializadora la que ha de constituir el punto de referencia del análisis del desarrollo del yo, y la comunicación sistemáticamente distorsionada, es decir, la cosificación de las relaciones interpersonales, el punto de partida para la investigación de la patogénesis. La teoría de la acción comunicativa ofrece un marco en que reformular el modelo estructural del Yo, Ello y Super-Ego [104]. La teoría de las pulsiones, que concibe la relación del yo con la naturaleza externa en categorías de la filosofía de la conciencia, esto es, según el modelo de las relaciones entre un sujeto y un objeto, puede sustituirse entonces por una teoría de la socialización que vincule a Freud con Mead, que ponga las estructuras de la intersubjetividad en el puesto que les corresponde y que sustituya las hipótesis relativas a los destinos pulsionales por hipótesis relativas a la historia de la interacción y de la formación de la identidad [105]. Este planteamiento puede: *a)* hacer suyos los recientes desarrollos que han tenido lugar en la investigación psicoanalítica, en especial la teoría de las relaciones objetales [106] y la psicología del Yo [107]; *b)* conectar con la teoría de los mecanismos de defensa [108], de modo que puedan abordarse las conexiones entre las barreras intrapsíquicas a la comunicación, por un lado, y las perturbaciones de la comunicación en el plano interpersonal, por el otro [109], y *c)* utilizar las hipótesis sobre los mecanismos de resolución consciente e inconsciente de los conflictos para establecer una conexión entre la ortogénesis y la patogénesis. El desarrollo cognitivo y sociomoral, investigado en la tradición de Piaget [110], se cumple según pautas estructurales que proporcionan un trasfondo y contraste fiables para las desviaciones aprehendidas intuitivamente en el ámbito de lo clínico.

104 HABERMAS (1968 b); LORENZER (1970); MENNE, LOOSER, OSTERLAND, BREDE, MOERSCH, *Sprache, Handlung und Unbewusstes*, Francfort, 1976.

105 HABERMAS, "Desarrollo moral e identidad del yo», en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1986⁴, 57-83; R. KEAGAN, *The Evolving Self*, Cambridge (Mass.) (1981).

106 W. R. D. FAIRBAINE, *An Object Relations Theory of Personality*, Londres, 1952; WINNICOTT (1965).

107 JACOBSON (1964); M. MAHLER, *Symbiose und Individuation*, 2 vols., Stuttgart, 1972; KOHUT (1973); ID., *Introspektion, Empathie und Psychoanalyse*, Francfort, 1976; O. KERNBERG, Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus, Francfort, 1978.

108 A. FREUD, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Munich, 1964; D. R. MILLER, G. E. SWANSON, *Inner Conflict and Defense*, Nueva York, 1966; L. B. Murphy, «The Problem of Defense and the Concept of Coping», en E. ANTHONY y C. KOIPERNIK (eds.), *The Child in his Family*, Nueva York, 1970; N. HAAN, «A Tripartite Model of Ego- Functioning", *Journal of Neur. Ment. Disease*, 148, 1969, 14 ss.

109 DÖBERT, HABERMAS, NUNNER-WINCKLER (1977); SELMAN (1980).

ad c) Medios de comunicación de masas y cultura de masas. Así como con la distinción entre sistema y mundo de la vida la teoría de la acción comunicativa concede a la legalidad propia de la interacción socializadora la importancia que merece, así también con su distinción entre dos tipos contrarios de medios de comunicación nos capacita y sensibiliza para percibir el ambivalente potencial de la comunicación de masas. Se muestra escéptica frente a la tesis de que en las sociedades postliberales haya sido liquidado el espacio de la opinión pública. Para Horkheimer y Adorno los flujos de comunicación controlados a través de los medios de comunicación de masas *sustituyen* a aquellas estructuras de la comunicación que antaño habían posibilitado la discusión pública y la autocomprensión del público que formaban los ciudadanos y las personas privadas. Los medios electrónicos, que representan una sustitución de lo escrito por la imagen y el sonido, es decir, primero el cine y la radio y después la televisión, se presentan como un aparato que penetra y se adueña por entero del lenguaje comunicativo cotidiano. Transmutan, por un lado, los contenidos auténticos de la cultura moderna en estereotipos neutralizados y aseptizados, e ideológicamente eficaces, de una cultura de masas que se limitan a reduplicar lo existente; por otro, integran la cultura, una vez limpia de todos sus momentos subversivos y trascendentes, en un sistema omnicomprensivo de controles sociales encasquetado a los individuos, que en parte refuerza y en parte sustituye a los debilitados controles internos. El funcionamiento de la industria cultural guardaría una relación de simetría con el funcionamiento del aparato psíquico, el cual, cuando aún funcionaba la interiorización de la autoridad paterna, había sometido la naturaleza pulsional al control del super-ego, lo mismo que la técnica había sometido la naturaleza externa a su dominio.

Contra esta teoría no solamente pueden hacerse las objeciones

110 DAMON (1978); H. G. FURTH, *Piaget and Knowledge*, Chicago, 1981².

empíricas que cabe esgrimir siempre contra toda supersimplificación: que procede ahistóricamente y no tiene en cuenta el cambio estructural de la esfera de la opinión pública burguesa, y que no es lo bastante compleja para dar razón de las marcadas diferencias nacionales, desde las diferencias de estructura organizativa entre los centros emisores privados y los públicos y estatales, hasta las diferencias en la configuración de los programas, en las costumbres de recepción, en la cultura política, etc. Pero de más peso es la objeción de principio que se sigue del dualismo de los medios, que he estudiado más arriba [111].

Distinguí dos clases de medios capaces de exonerar al arriesgado y costoso mecanismo de coordinación que representa el entendimiento. Por un lado, los *medios de control sistémico,* a través de los cuales los subsistemas se diferencian del mundo de la vida, y, por otro lado, las *formas generalizadas de comunicación,* que no sustituyen al entendimiento lingüístico, sino que simplemente lo condensan y que, por lo mismo, permanecen ligadas a los contextos del mundo de la vida. Mientras que los medios de control desligan la coordinación de la acción de la formación lingüística de un consenso y la neutralizan frente a la alternativa de acuerdo o falta de entendimiento, en el otro caso se trata de una especialización de los procesos lingüísticos de formación de consenso, que sigue dependiendo de la posibilidad de echar mano de los recursos del trasfondo que para la acción comunicativa representa el mundo de la vida. Los *medios de comunicación de masas* pertenecen a estas formas generalizadas de comunicación. Liberan a los procesos de comunicación de la provincialidad que suponen los contextos limitados en el espacio y en el tiempo y hacen surgir espacios de opinión pública implantando la simultaneidad abstracta de una red virtualmente siempre presente de contenidos de comunicación muy alejados en el tiempo y en el espacio y poniendo los mensajes a disposición de contextos multiplicados.

Estos *espacios públicos creados por los medios jerarquizan* el horizonte de comunicaciones posibles a la vez *que le quitan sus barreras*; el primer aspecto no puede separarse del segundo, y en ello radica la *ambivalencia de su potencial.* Al canalizar unilateralmente los flujos de comunicación en una red centralizada, del centro a la periferia y de arriba abajo, los medios de comunicación de masas pueden reforzar considerablemente la eficacia de los controles sociales. Pero la utilización de este *potencial autoritario* resulta siempre precaria, ya que las propias estructuras de la comunicación llevan inserto el contrapeso de un *potencial emancipatorio.* Los medios de comunicación de masas pueden, ciertamente, escalonar, acaparar y condensar simultáneamente los procesos de entendimiento, pero sólo en primera instancia pueden descargar a las interacciones de las tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, pues las comunicaciones, aun cuando se las abstraiga y empaquete, nunca pueden quedar fiablemente blindadas contra la posibilidad de ser contradichas por actores capaces de responder autónomamente de sus propios actos.

Cuando los estudios sobre comunicación de masas no quedan recortados en términos empiristas y se tienen en cuenta las dimensiones de la cosificación de la práctica comunicativa cotidiana [112], esta ambivalencia se confirma. Verdad es que principalmente las investigaciones sobre audiencia y los análisis de programas ofrecen reiterados ejemplos de aquellas tesis articuladas en la línea de la crítica de la cultura, que sobre todo Adorno desarrolló no sin una cierta supercontundencia. Pero mientras tanto se han subrayado con no menos energía las contradicciones que resultan,

- de que los centros emisores estén expuestos a intereses rivales y de que en modo alguno puedan integrar sin discontinuidades los puntos de vista económicos, político-ideológicos, profesionales y los relativos a estética de los medios [113];
- de que los medios de comunicación de masas normalmente no puedan sustraerse sin conflictos a las obligaciones provenientes de su misión periodística [114];

[111] Véase más arriba, en este volumen, pp. 396 ss.

[112] C. W. Mills, *Politics, Power and People*, Nueva York, 1963; B. Rosenberg y D. White (eds.), *Mass Culture,* Glencoe (Ill.), 1957; A. W. Gouldner, *The Dialectics of Ideology and Technology,* Nueva York, 1976; E. Barnouw, *The Sponsor,* Nueva York, 1977; D. Smythe, «Communications: Blind Spot of Western Marxism», *Canad. J. Pol. Soc. Theory,* I, 1977; T. Gitlin, «Media Sociology: The Dominant Paradigm», *Theory and Society,* 6, 1978, 205 ss.

[113] D. Kellner, «Network Television and American Society. Introduction to a Critical Theory of Television», *Theory and Society,* 10, 1981, 31 ss.

[114] Kellner (1981), 38 ss.

— de que las emisiones en modo alguno respondan sólo o predominantemente a los estándares de la cultura de masas [115], y que incluso cuando adoptan las formas triviales de entretenimiento popular, puedan muy bien contener mensajes críticos, «*popular culture as popular revenge*» [116];
— de que los mensajes ideológicos no den en el blanco de sus destinatarios porque el significado pretendido, bajo las condiciones de recepción que impone un determinado trasfondo subcultural, se transforma con frecuencia en su contrario [117];
— de que la lógica propia de la práctica comunicativa cotidiana ponga a la defensiva contra las intervenciones directamente manipuladoras de los medios de comunicación de masas [118], y de que
— la evolución técnica de los medios electrónicos no discurra necesariamente en la dirección de una centralización de las redes, aun cuando el «video-pluralism» y la «television democracy» sean por ahora poco más que visiones anarquistas [119].

ad d) Potenciales de protesta.—La tesis de la colonización del mundo de la vida desarrollada en conexión con la teoría weberiana de la racionalización social se apoya en una crítica de la razón funcionalista, que sólo coincide con la crítica de la razón instrumental en la intención, y en el empleo irónico del término «razón». Una considerable diferencia entre ambas radica en que

115 A. SINGLEWOOD, *The Myth of Mass Culture*, Londres, 1977.
116 D. KELLNER, «TV, Ideology and Emancipatory Popular Culture», *Socialist Review*, 45, 1979, 13 ss.
117 D. KELLNER, «Kulturindustrie und Massenkommunikation. Die Kritische Theorie und ihre Folgen», en BONSS/HONNETH (1982).
118 Desde las tempranas de P. Lazarfeld sobre la radio (P. LAZARFELD, B. BERELSON, H. GAUDET, *The People's Choice*, Nueva York, 1948; P. LAZARFELD, E. KATZ, *Personal Influence*, Nueva York, 1955) en las que se señala el «doble nivel» de los flujos de comunicación y el papel de los «líderes de opinión», se ha venido confirmando una y otra vez el peso específico de la «comunicación cotidiana» frente a la «comunicación de masas»: en último análisis son las personas cuando hablan entre sí, y no cuando oyen, leen o atienden a los medios de masas las que realmente hacen que la opinión cambie» (MILLS [1963], 590). Cfr. también O. NEGT, A. KLUGE, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Francfort, 1970; de los mismos autores: *Geschichte und Eigensinn*, Munich, 1981.
119 ENZENSBERGER (1974).

la teoría de la acción comunicativa concibe el mundo de la vida como una esfera en que los procesos de cosificación no se presentan como meros reflejos, como fenómenos de una integración represiva impuesta por la economía oligopolística y por un aparato estatal autoritario. En este aspecto la vieja Teoría Crítica no hizo más que repetir los errores del funcionalismo marxista [120]. Las indicaciones que acabamos de hacer sobre la relevancia que el desacoplamiento de sistema y mundo de la vida tiene para la socialización, y sobre la ambivalencia del potencial de los medios de comunicación de masas y de la cultura de masas, muestran la esfera de la vida privada y la esfera de la opinión pública a la luz de un mundo de la vida racionalizado en que los imperativos sistémicos *colisionan* con la lógica propia de las estructuras comunicativas. La acomodación de la acción comunicativa a la lógica de las interacciones regidas por medios y la deformación de las estructuras de una intersubjetividad vulnerable, no son en modo alguno *procesos decididos de antemano* de los que quepa hacerse cargo con unos cuantos conceptos globales. El análisis de las patologías del mundo de la vida exige una investigación imparcial de tendencias y *contratendencias*. El hecho de que con el Estado social y la democracia de masas el conflicto de clases que caracterizó a las sociedades capitalistas en la fase de su despliegue haya sido institucionalizado y con ello paralizado no significa la inmovilización de toda suerte de potenciales de protesta. Pero los potenciales de protesta surgen en otras líneas de conflicto, justo allí donde, si la tesis de la colonización del mundo de la vida está en lo cierto, era también de esperar que surgieran.

En las sociedades avanzadas de Occidente se han desarrollado durante los dos últimos decenios conflictos que en muchos aspectos se desvían de los patrones que caracterizan al conflicto en torno a la distribución, institucionalizado por el Estado social. Ya no se desencadenan en los ámbitos de la reproducción material, ya no quedan canalizados a través de partidos y asociaciones y tampoco pueden apaciguarse en forma de recompensas conformes al sistema. Los nuevos conflictos surgen más bien en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización; se dirimen en forma de protestas subinstituciona-

120 S. BENHABIB, «Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie», en W. BONSS, A. HONNETH (1982), 27 ss.

les y, en todo caso, extraparlamentarias; y en los déficits subyacentes a esos conflictos se refleja una cosificación de ámbitos de acción estructurados comunicativamente a la que ya no se puede hacer frente a través de los medios dinero y poder. No se trata primariamente de compensaciones que pueda ofrecer el Estado social, sino de la defensa y restauración de las formas de vida amenazadas o de la implantación de nuevas formas de vida. En una palabra: los nuevos conflictos se desencadenan no en torno a *problemas de distribución,* sino en torno a cuestiones relativas a la *gramática de las formas de la vida.*

Este nuevo tipo de conflictos es expresión de esa «revolución silenciosa» que R. Inglehart ha constatado en el cambio de valores y actitudes de poblaciones enteras [121]. Las investigaciones de Hildebrandt y Dalton y de Barnes y Kaase [122] confirman un cambio de temas que evidencia un tránsito desde la «vieja política», centrada en torno a cuestiones de seguridad económica y social, de seguridad interna y de seguridad militar, a una «nueva política»; nuevos son los problemas de la calidad de vida, de la igualdad de derechos, de la autorrealización individual, de la participación y de los derechos humanos. Si utilizamos indicadores estadísticos, la «vieja política» es defendida más bien por empresarios, trabajadores y clase media dedicada a la industria y al comercio, mientras que la nueva política encuentra más partidarios en la nueva clase media, en la generación joven y en los grupos de formación escolar cualificada. Estos fenómenos concuerdan con la tesis de la colonización interna.

Si partimos de que el crecimiento del complejo económico-administrativo provoca procesos de erosión en el mundo de la vida, es de esperar un recubrimiento de los viejos conflictos por los nuevos. Surge una línea de conflicto entre un centro constituido por las capas implicadas *directamente* en el proceso de producción, que están interesadas en defender el crecimiento capitalista como base del compromiso del Estado social, y una periferia constituida por una variopinta mezcla de elementos diversos. A ella pertenecen aquellos grupos que se hallan más bien lejos del «núcleo productivista» [123] de las sociedades tardo-capitalistas, que están particularmente sensibilizados para las consecuencias autodestructivas del aumento de complejidad o que se han visto particularmente afectados por ellas [124]. Los temas de la crítica al crecimiento son el único lazo que une a estos grupos heterogéneos. Para este tipo de protesta, ni los movimientos burgueses de emancipación, ni las luchas del movimiento obrero organizado ofrecen modelo alguno. Los paralelos históricos hay que buscarlos más bien en el romanticismo social de los movimientos protagonizados por artesanos, campesinos y trabajadores durante el primer industrialismo, en los movimientos defensivos de las clases medias populistas, en los intentos de ruptura de los *Lebensreformer,* del *Wandervogel,* etc., alimentados por la crítica burguesa a la civilización.

La clasificación de los actuales potenciales de protesta y repliegue chocan con grandes dificultades, ya que las escenas, las agrupaciones y los temas cambian con celeridad. Cuando cuajan núcleos organizativos, como puede ser un partido o una asociación, sus miembros provienen de ese mismo fondo difuso [125]. En la República Federal Alemana se utilizan en la actualidad las siguientes rúbricas para identificar las distintas corrientes: movimiento antinuclear y movimiento ecologista; movimiento pacifista (que incluye el tema del conflicto Norte-Sur); movimiento de iniciativas ciudadanas; movimiento alternativo (que comprende tanto a los *crackers* y grupos con proyectos de vida alternativos en el marco de las grandes urbes como a las comunas agrícolas); minorías (ancianos, homosexuales, minusválidos, etc.); grupos pararreligiosos y sectas juveniles; fundamentalismos religiosos; movimientos de protesta contra los impuestos, protesta escolar de las asociaciones de padres, resistencias contra las «reformas modernistas», y, finalmente, el movimiento feminista. De importancia internacional son, además, los movimientos autonómicos, que luchan por la autonomía regional, lingüística, cultural y a veces también por la autonomía confesional.

---

121 R. Inglehart, «Wertwandel und politisches Verhalten», en J. Matthes (eds.), *Sozialer Wandel in Westeuropa,* Francfort/Nueva York, 1979.

122 K. Hildebrandt, R. J. Dalton, «Die neue Politik», en *PVS,* 18, 1977, 230 ss. S. H. Barnes, M. Kaase *et al.*, *Political Action,* Beverly Hills/Londres, 1979.

123 J. Hirsch, «Alternativkewegung -eine politische Alternative», en Roth (ed.), *Parlamentarisches Ritual und politische Alternativen,* Francfort, 1980.

124 Me ha sido de mucha utilidad la idea que expone en un trabajo inédito K. W. Brandt, *Zur Diskussion um Entstehung, Funktion und Perspektive der Ökologie- und Alternativbewegung,* Munich, 1980.

125 Hirsch (1980); J. Huber, *Wer soll das alles ändern?,* Berlín, 1980.

En este espectro voy a distinguir entre los potenciales de emancipación y los potenciales de resistencia y repliegue. Tras el movimiento americano en pro de los derechos civiles que ha desembocado mientras tanto en la autoafirmación particularista de las subculturas negras, sólo el movimiento feminista sigue estando en la tradición de los movimientos de liberación burgueses-socialistas; la lucha contra la opresión patriarcal y en pro del cumplimiento de una promesa que llevaba ya mucho tiempo anclada en los fundamentos universalistas, reconocidos, de la moral y del derecho, presta al feminismo la fuerza de choque de un movimiento ofensivo, mientras que el resto de los movimientos tienen más bien un carácter defensivo. El objetivo de los movimientos de resistencia y repliegue es poner coto a los ámbitos de acción formalmente organizados en favor de los estructurados comunicativamente, y no la conquista de nuevos territorios. Cierto que el feminismo comparte con estos movimientos un núcleo particularista: la emancipación de las mujeres no solamente tiene por objeto establecer una igualdad *formal* de derechos, eliminando los privilegios masculinos, sino también revolucionar formas de vida concretas marcadas por monopolios masculinos. Por lo demás, el legado histórico de la división sexual del trabajo a la que las mujeres estuvieron sometidas en la familia burguesa hace que éstas dispongan de virtudes éticas distintas, de un registro de valores complementario del del mundo masculino y opuesto al de una práctica cotidiana unilateralmente racionalizada.

Dentro de los movimientos de resistencia cabe a su vez distinguir entre la actitud de autodefensa de los estamentos posesivos tradicionales y sociales, y otra actitud defensiva que opera ya desde el suelo del mundo de la vida racionalizado y experimenta con nuevas formas de cooperación y convivencia. Sobre la base de este criterio conviene distinguir entre la protesta de las viejas clases medias contra la amenaza que los grandes proyectos técnicos representan para las relaciones vecinales, la protesta de los padres contra la equiparación de las distintas modalidades de escuela, la protesta contra los impuestos (según el modelo del movimiento californiano en pro de la proposición 13), y también la mayoría de los movimientos autonomistas, por un lado, y, por otro, los núcleos de los nuevos potenciales de conflicto: los representados por el *movimiento juvenil* y por el *movimiento alternativo*, cuyo foco común lo constituye una crítica del crecimiento centrada en torno a los *temas ecológicos* y al *tema de la paz*. Voy a tratar de mostrar, al menos sumariamente, que estos conflictos pueden entenderse como una resistencia contra tendencias a una colonización del mundo de la vida [126].

Los objetivos, las actitudes y las formas de acción difundidas entre los grupos de protesta juveniles resultan comprensibles de entrada como reacciones ante determinados *problemas* percibidos con una gran sensibilidad:

Problemas de los «verdes».—Los efectos de la gran industria sobre el equilibrio ecológico, la drástica disminución de los recursos naturales no-regenerables y la evolución demográfica, plantean graves problemas sobre todo a las sociedades industrialmente desarrolladas; pero estos desafíos son, en principio, abstractos y exigen soluciones técnicas y económicas que a su vez han de planificarse globalmente y llevarse a efecto con medios administrativos. Lo que provoca la protesta es más bien la intensiva destrucción del entorno urbano, los destrozos urbanísticos, la industrialización y la contaminación del paisaje, las secuelas médicas de las condiciones de la vida moderna, los efectos secundarios de la industria farmacéutica, etc., es decir, evoluciones que de forma notoria atentan contra las *bases orgánicas del mundo de la vida* y que, como contraste, nos hacen drásticamente conscientes de que existen unos criterios de habitabilidad, de que la no satisfacción de las necesidades estéticas de fondo tiene unos límites que son irrebasables.

Problemas de supercomplejidad.—El miedo a los potenciales de destrucción militar, a las centrales nucleares, a los residuos atómicos, a la manipulación genética, al almacenamiento y utilización central de datos relativos a las personas, etc., cuenta sin duda a su favor con muy buenas razones. Pero estos temores reales se unen con el espanto que produce una nueva categoría de riesgos literalmente invisibles y sólo aprehensibles desde la perspectiva sistémica, que irrumpen en el mundo de la vida pero que simultáneamente desbordan las dimensiones del mundo de la vida. Estos miedos actúan como catalizadores de un sentimiento de desbordamiento en vista de las posibles consecuencias de procesos que, dado que técnica y políticamente son puestos en marcha por nosotros, habrían de ser moralmente imputables, pero

126 J. Raschke, «Politik und Wertwandel in den westlichen Demokratien», suplemento de la revista *Das Parlament*, septiembre de 1980, 23 ss.

que, a causa del carácter incontrolable que adquieren por su magnitud, ya no pueden ser atribuidos moralmente a la responsabilidad de nadie. La resistencia se dirige aquí contra abstracciones que el mundo de la vida se ve forzado a aceptar: tienen que ser asimiladas dentro del mundo de la vida aunque desbordan los *límites* espaciales, sociales, temporales, *sensorialmente* centrados, incluso de los mundos de la vida más diferenciados y complejos.

Sobrecargas de la infraestructura comunicativa.—Lo que en los movimientos de tipo psicologizante y en la renovación del fundamentalismo religioso se expresa de forma crasa, es lo que, como fuerza motriz, está también detrás de los más de los proyectos alternativos y de muchas iniciativas ciudadanas: el sufrimiento por las renuncias que impone y la frustración que genera una práctica cotidiana culturalmente empobrecida y unilateralmente racionalizada. Así, las características adscriptivas como el sexo, la edad, el color de la piel y también los grupos de vecindad y los grupos de pertenencia confesional, sirven a la construcción y delimitación de comunidades, al establecimiento de comunidades de comunicación que se autoprotegen en forma de subculturas, buscando condiciones propicias para el desarrollo de una identidad personal y colectiva. La revaluación de lo particular, de lo viejo, de lo provinciano, de los espacios sociales abarcables, de las formas de trato descentralizadas, de las actividades desespecializadas, de las viejas tertulias, de las interacciones simples y de los espacios de opinión pública desdiferenciados, representarían tentativas de fomentar, de revivificar posibilidades de expresión y comunicación que yacen sepultadas. En este contexto hay que situar también la resistencia contra aquellas intervenciones reformistas que se truecan en lo contrario, porque aunque sus fines declarados sean servir a la integración social, los medios con que han de ser llevadas a la práctica acaban contradiciendo esos propósitos.

Los nuevos conflictos surgen, pues, en los puntos de sutura entre sistema y mundo de la vida. Más arriba he expuesto cómo el intercambio entre las esferas de la vida privada y de la opinión pública, por un lado, y el sistema económico y el sistema administrativo, por otro, discurre a través de los medios dinero y poder, y cómo ese intercambio queda institucionalizado en los papeles de trabajador y consumidor, de cliente y ciudadano. Precisamente estos roles son los blancos de la protesta. La práctica de los movimientos alternativos se dirige contra la instrumentalización del trabajo profesional para fines de lucro, contra la movilización de la fuerza de trabajo por presiones del mercado, contra la extensión de la compulsión a la competitividad y al rendimiento hasta dentro de la misma escuela primaria. También se dirige contra la monetarización de los servicios, de las relaciones y del tiempo, contra la redefinición consumista de los ámbitos de la vida privada y de los estilos de vida personal. Exige, además, que cese el actual tipo de relación de los clientes con los organismos públicos y que estos últimos se reorganicen participativamente, según el modelo de las organizaciones de autoauxilio; en esta dirección apuntan modelos de reforma, sobre todo en el ámbito de la política social y de la política sanitaria (aquí, por ejemplo, en el caso de la atención psiquiátrica). Finalmente, aquellas formas de protesta que van desde las explosiones sin objetivo alguno hasta las provocaciones e intimidaciones violentas, pasando por las violaciones calculadas o surrealistas de las reglas (al estilo del movimiento americano pro derechos civiles y de la protesta estudiantil), niegan las definiciones del papel de ciudadano y la reducción de la política a las rutinas de la imposición «racional con arreglo a fines» de intereses.

Según las *ideas programáticas* de algunos teóricos, el reblandecimiento parcial que hoy se observa de los papeles sociales de trabajador y consumidor, de cliente y ciudadano dejaría libre el camino para la formación de *contrainstituciones* que el mundo de la vida desarrollaría por sí mismo para poner coto a la dinámica propia de los sistemas de acción económico y político-administrativo. Estas contrainstituciones desgajarían, por un lado, del sistema económico un segundo sector, informal, no orientado al lucro, y, por otro, opondrían al sistema de partidos nuevas formas de una «política de primera persona» de tipo democrático-radical y a la vez expresivo [127]. Tales contrainstituciones anularían precisamente aquellas operaciones abstractivas y neutralizadoras mediante las que el trabajo y la formación de la voluntad colectiva han quedado conectadas en las sociedades modernas a interacciones regidas por medios. Mientras que la empresa capitalista y el partido de masas (como «máquina de adquisición del poder exenta de visión del mundo») generalizan sus ámbitos de

127 Sobre la economía dual: A. Gorz, *Adieux au prolétariat*, París, 1980; Huber (1980). Sobre el efecto de los partidos democráticos de masas en la vida cotidiana de los electores, cfr. C. Offe, «Konkurrenzpartei und kollektive politische Identität», en Roth (1980).

penetración social a través de los mercados de trabajo y de la producción de espacios públicos controlados, y procuran mantener a distancia, reduciéndolas a entornos sistémicos, aquellas esferas del mundo de la vida que son las únicas en que pueden formarse las identidades personales y colectivas, las contrainstituciones desdiferenciarían una parte de los ámbitos de acción formalmente organizados, los sustraerían al acoso de los medios de control y restituirían esas «zonas liberadas» al mecanismo coordinador de la acción que representa el entendimiento.

Por ilusorias que puedan ser estas ideas, no dejan de ser significativas del sentido polémico que acompaña a los movimientos de resistencia y repliegue que reaccionan contra la colonización del mundo de la vida. Este sentido queda oscurecido, lo mismo en la autocomprensión de los implicados que en las acusaciones ideológicas de sus oponentes, cuando ambas partes equiparan apresuradamente la racionalidad de la modernidad cultural con la racionalidad propia del mantenimiento de los sistemas de acción económico y administrativo, es decir, siempre que no se distingue cuidadosamente entre la racionalización del mundo de la vida y el aumento de complejidad del sistema social. Esta confusión explica esos falsos frentes que no hacen más que anublar las diferencias políticas entre el antimodernismo de los jóvenes conservadores [128] y la defensa neoconservadora de una postmodernidad [129] que despoja de su contenido racional y de sus perspectivas de futuro a una modernidad en discordia consigo misma [130].

[3] El propósito de la presente investigación ha sido por mi parte introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. La teoría de la acción comunicativa representa una alternativa a la filosofía de la historia; ésta se ha vuelto insostenible, y, sin embargo, a ella permaneció ligada todavía la vieja Teoría Crítica. La teoría de la acción comunicativa constituye un

128 Por ejemplo, B. GUGGENBERGER, *Bürgerinitiativen und der Parteiendemokratie*, Stuttgart, 1980.

129 Por ejemplo, P. L. BERGER, B. BERGER, H. KELLER, *Das Unbehagen in der Modernität*, Francfort, 1975.

130 J. HABERMAS, «Die Moderne -ein unvollendetes Projekt», en HABERMAS (1981 b), 444 ss.; L. BAIER, «Wer unsere Köpfe kolonialisiert», en *Literaturmagazin*, 9, 1978.

marco dentro del cual puede retomarse aquel proyecto de estudios interdisciplinarios sobre el tipo selectivo de racionalización que representa la modernización capitalista. Las referencias ilustrativas que acabo de hacer a los temas recogidos de *a)* a *d)* tenían por objeto hacer plausible esta pretensión. Pero los otros dos temas, los mencionados en *e)* y *f)* nos recuerdan que con la investigación de lo que Marx llamó «abstracciones reales» sólo quedan cubiertas las tareas sociológicas de una teoría de la modernidad, pero no sus tareas *filosóficas*.

La teoría de la sociedad ya no necesita asegurarse de los contenidos normativos de la cultura burguesa, del arte y del pensamiento filosófico por vía indirecta, es decir, por vía de una crítica ideológica; con el concepto de razón comunicativa, de una razón inmanente al uso del lenguaje cuando este uso se endereza al entendimiento, vuelve a considerar a la filosofía capaz de cumplir tareas sistemáticas y a exigirle ese cumplimiento. Las ciencias sociales pueden entablar relaciones de cooperación con una filosofía que asume como tarea la de realizar el trabajo preliminar para una teoría de la racionalidad.

Ahora bien, con la cultura moderna en su conjunto sucede lo mismo que con la Física de Newton y de sus sucesores; lo mismo que la ciencia, tampoco la cultura necesita de una fundamentación filosófica. Como hemos visto, en la modernidad la cultura ha extraído de sí misma aquellas estructuras de racionalidad con que Max Weber se encuentra, y que él describe como esferas culturales de valor. Con la ciencia moderna, con el derecho positivo y con las éticas profanas regidas por principios, con el arte autónomo y la institucionalización de la crítica de arte, cristalizaron, sin que la filosofía interviniera en ello, tres momentos de la razón. Los hijos e hijas de la modernidad tampoco necesitan pasar por la *Crítica de la razón pura* ni por la *de la razón práctica* para aprender a dividir la tradición cultural, de acuerdo con estos tres aspectos de racionalidad, en cuestiones de verdad, en cuestiones de justicia o en cuestiones de gusto, y a proseguirla en esa dirección. Las ciencias se desprenden poco a poco de los residuos de imágenes del mundo y renuncian a una interpretación de la naturaleza y de la historia en su conjunto. Las éticas cognitivistas hacen abstracción de los problemas de la vida buena y se concentran en los aspectos estrictamente deónticos, susceptibles de universalización, de modo que de «el bien» sólo quedan las cuestiones relativas a la justicia. Y un arte que se ha vuel-

to autónomo se afana por conseguir acuñaciones cada vez más puras de la experiencia estética fundamental que hace en el trato consigo misma una subjetividad descentrada que se mueve a la deriva respecto de las estructuras espaciales y temporales de lo cotidiano; la subjetividad se libera aquí de las convenciones de la percepción cotidiana y de la actividad teleológica, de los imperativos del trabajo y de lo útil.

Estas grandiosas unilateralizaciones que constituyen el sello de la modernidad no necesitan ni de cimentación ni de justificación en el sentido de una fundamentación trascendental, pero sí que necesitan darse razón a sí mismas del carácter de ese saber y encontrar una respuesta a las dos cuestiones siguientes: la de si esta razón objetivamente escindida en sus momentos puede mantener todavía una unidad y la de cómo establecer una mediación entre las culturas de expertos y la práctica cotidiana. Las consideraciones del capítulo introductorio y del Interludio Primero tenían por objeto exponer provisionalmente cómo una pragmática formal podía hacerse cargo de estas cuestiones. Sobre esta base, la *teoría de las ciencias*, la *teoría del derecho y de la moral* y la *estética* pueden *reconstruir* después, en colaboración con las correspondientes disciplinas históricas, así el nacimiento como la *historia interna* de esos complejos modernos de saber que se diferenciaron en cada caso bajo uno de los aspectos de validez, ya fuera el de verdad, el de corrección normativa o el de autenticidad. De esta forma, el problema de la mediación de los momentos de la razón acaba confundiéndose con el de la separación de los aspectos de racionalidad bajo los que se diferenciaron entre sí las cuestiones de verdad, las cuestiones de justicia y las cuestiones de gusto. Contra una reducción empirista de la problemática de la racionalidad sólo podrá protegernos un análisis tenaz de aquellas intrincadas vías por las que la ciencia, la moral y el arte también comunican *entre sí*.

Efectivamente, en cada una de estas esferas los procesos de diferenciación se ven acompañados de *contramovimientos* que, sin cuestionar el primado del aspecto de validez dominante en cada caso, tratan de recuperar los aspectos de validez en un principio excluidos. Así los *planteamientos de investigación no-objetivistas* dentro de las ciencias humanas [131], sin poner en peligro el primado de las cuestiones de verdad, hacen valer también

131 BERNSTEIN (1976).

puntos de vista de crítica moral y de crítica estética; sólo así es posible una teoría crítica de la sociedad. La discusión acerca de la ética de la intención y la ética de la responsabilidad y la más marcada atención de que hoy son objeto los motivos hedonistas [132] ponen en juego dentro de las éticas universalistas puntos de vista del *cálculo de consecuencias* y de la *interpretación de las necesidades*, que pertenecen al ámbito de validez de lo cognitivo y de lo expresivo; por esta vía encuentran cabida motivos materialistas sin que se ponga en peligro la autonomía de la moral [133]. En fin, el arte postvanguardista se caracteriza por una simultaneidad de corrientes realistas y comprometidas y de prosecuciones genuinas de aquella modernidad clásica que aisló, subrayándola, a la lógica propia de lo estético [134]; con el arte realista y con el arte comprometido se ponen otra vez en movimiento dentro del arte mismo, sin menoscabo de la riqueza de formas que liberó la vanguardia, momentos de lo cognitivo y de lo práctico-moral. Parece como si en tales contramovimientos los momentos radicalmente diferenciados de la razón quisieran remitir a una unidad, la cual ya no puede recuperarse, ciertamente, en la forma que tuvo en las imágenes del mundo, sino sólo aquende la cultura de los expertos, en una práctica comunicativa cotidiana no cosificada.

Pero, ¿cómo se compadece tal papel afirmativo de la filosofía con las reservas que la Teoría Crítica mantuvo siempre no sólo frente a las ciencias establecidas, sino también frente a las pretensiones sistemáticas de la filosofía? ¿No queda expuesta esta teoría de la racionalidad a las mismas objeciones que el pragmatismo y la hermenéutica han hecho con toda razón contra toda clase de fundamentalismo? [135] ¿No revelan las investigaciones que, sin sonrojarse, hacen uso del concepto de razón comunicativa pretensiones de justificación universalista que tienen que acabar sucumbiendo a las bien fundadas objeciones de base metafilo-

132 Que en la teoría discursiva de la ética, propuesta por K. O. Apel y por mí, se consideran elementos esenciales de la argumentación moral la previsión de las consecuencias y sobre todo la interpretación de las necesidades, lo ha subrayado S. BENHABIB, «The Methodological Illusion of Modern Political Philosophie», *Neue Hefte für Philosophie*, 21, 1982.

133 Desde este punto de vista sigue mereciendo la pena leerse M. HORKHEIMER, «Materialismus und Moral», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 1933, 162 ss.

134 P. BÜRGER, *Theorie der Avantgarde*, Francfort, 1974.

135 R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1980.

sófica contra toda «filosofía primera» y todo intento de fundamentaciones últimas? ¿No han obligado la ilustración historicista y el materialismo al pensamiento filosófico a una modestia, ante la que ya la tarea misma de una teoría de la racionalidad no puede menos de aparecer como un exceso especulativo? Pues a lo que la teoría de la acción comunicativa apunta es a ese momento de incondicionalidad que, con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, viene inscrito en las condiciones mismas de los procesos de formación de un consenso; *en tanto* que pretensiones, éstas trascienden todas las limitaciones espaciales y temporales, todas las limitaciones provinciales del contexto de cada caso. Para responder a estas cuestiones no voy a servirme de los argumentos ya empleados en la introducción, sino que, para acabar, voy a aducir un par de *argumentos metodológicos* que pueden librar a la teoría de la acción comunicativa de la sospecha de abrigar pretensiones fundamentalistas.

En primer lugar hay que tener presente que la filosofía cambia de papel cuando pasa a cooperar con las ciencias. Al hacer su aportación a una teoría de la racionalidad participa en una división del trabajo con ciencias que proceden reconstructivamente, es decir, ciencias que parten del saber preteórico de sujetos que juzgan, actúan y hablan competentemente y también de los sistemas de saber colectivos legados por la tradición, y cuyo propósito es aprehender las bases de la racionalidad de la experiencia y del juicio, de la acción y del entendimiento lingüístico. También las reconstrucciones emprendidas con medios filosóficos mantienen en este contexto un carácter hipotético; a causa precisamente de su fuerte pretensión universalista se ven remitidas a ulteriores comprobaciones de tipo indirecto. Lo cual puede suceder por vía de que las reconstrucciones de las presuposiciones universales y necesarias de la acción orientada al entendimiento, del habla argumentativa, de la experiencia y del pensamiento objetivante, del juicio moral y de la crítica estética, entren a su vez a formar parte de teorías empíricas cuyo objetivo sea explicar *otros* fenómenos *distintos*: por ejemplo, la ontogénesis del lenguaje y de las capacidades comunicativas, del juicio moral y de la competencia de interacción social; o el cambio estructural de las imágenes religioso-metafísicas del mundo; o la evolución de los sistemas jurídicos y, en general, de las formas de integración social.

Desde la perspectiva de la historia de la teoría sociológica he tratado de demostrar, valiéndome de los trabajos de G. H. Mead, Max Weber y E. Durkheim, cómo en este tipo de teoría planteada a la vez en términos empíricos y en términos reconstructivos se entrelazan inextricablemente el trabajo filosófico y de análisis conceptual y el trabajo más bien propio de una ciencia empírica. La teoría genética del conocimiento de J. Piaget es el mejor ejemplo de esta división cooperativa del trabajo [136].

Una filosofía que expone sus resultados a tales comprobaciones indirectas tiene que ir acompañada de la conciencia fabilista de que la teoría de la racionalidad, que antaño pretendió desarrollar en solitario, sólo puede esperarse hogaño de la afortunada coherencia de fragmentos teóricos diversos. Pues a ese nivel en que las teorías guardan entre sí una relación de complementariedad y de presuposición recíproca, el único criterio de evaluación de que disponemos es la *coherencia*, ya que verdaderos o falsos sólo pueden serlo los enunciados particulares que pueden deducirse de las teorías. Y una vez abandonadas las pretensiones fundamentalistas, tampoco podemos contar ya con una jerarquía de las ciencias: las teorías, sean de procedencia sociológica o filosófica, *tienen que encajar* las unas con las otras; pues si eso no sucede, las unas ponen a las otras en una situación problemática y habrá que examinar en cada caso si es bastante con revisar las de una sola categoría.

Con todo, la prueba definitiva de una teoría de la racionalidad con la que la comprensión moderna del mundo pudiera asegurarse de su universalidad, sólo estribaría en que las figuras opacas del pensamiento mítico se iluminaran y se aclararan las manifestaciones no-comprensibles de las culturas ajenas, y se aclararan de suerte que no sólo entendiéramos los procesos de aprendizaje que «nos» separan de «ellas», sino que nos percatáramos también de lo que hemos *desaprendido* en el curso de nues-

136 R. F. KITCHENER, «Genetic Epistemology, Normative Epistemology and Psychologism», *Symtehese*, 45, 1980, 257 ss.; Th. KESSELRING, *Piagets genetische Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Francfort, 1981; por mi parte he estudiado la peculiaridad metodológica de las ciencias que proceden reconstructivamente valiéndome del caso de la división del trabajo entre filosofía y psicología en la teoría del desarrollo de la conciencia moral de Kohlberg; J. HABERMAS, «Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften», en ID., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, 1983.

tros procesos de aprendizaje. Una teoría de la sociedad que no excluya a priori esa posibilidad de desaprender, tiene que comportarse críticamente también contra la precomprensión que recibe de su propio entorno social, es decir, tiene que permanecer abierta a la autocrítica. Los procesos de desaprendizaje sólo pueden alumbrarse desde una crítica a las deformaciones que se fundan en la utilización selectiva de un potencial de racionalidad y entendimiento que otrora fuera accesible, pero que ahora yace sepultado.

Pero aún hay otra razón por la que una teoría de la sociedad basada en la teoría de la acción comunicativa no puede caer en extravíos fundamentalistas. Efectivamente, en la medida en que se refiere a las estructuras del mundo de la vida tiene que hacer explícito un saber de fondo sobre el que nadie puede disponer a voluntad. Al teórico, lo mismo que al lego, el mundo de la vida le está «dado» por de pronto como su propio mundo de la vida, y ello de una forma paradójica. Pues, como hemos visto, la precomprensión o saber intuitivo con que estamos familiarizados con el mundo de la vida, en y a partir del que vivimos, en que entramos en relación y hablamos unos con otros, contrasta peculiarmente en su modalidad con la forma que reviste el saber explícitamente algo. El saber que sirve de horizonte, que sustenta *tácitamente* a la práctica comunicativa cotidiana, es paradigmático de la *certeza* con que nos es presente el trasfondo que es el mundo de la vida; y, sin embargo, ese *saber* no satisface el criterio de un saber que guarde una relación interna con pretensiones de validez y que pueda, por tanto, ser sometido a crítica. Lo que está fuera de toda duda aparece, en efecto, como si nunca pudiera tornarse problemático; y en tanto que absolutamente aproblemático, un mundo de la vida lo más que puede es venirse abajo. Sólo bajo la presión de un problema que nos sale al paso quedan arrancados importantes fragmentos de ese saber de fondo de la modalidad de familiaridad incuestionada con que nos eran presentes, y son traídos a la conciencia como algo de lo que necesitamos *cerciorarnos*. Sólo un terremoto nos hace cobrar conciencia de que habíamos considerado inconmovible el suelo en que estamos y nos movemos a diario. Pero incluso en tales situaciones sólo un pequeño fragmento del saber de fondo se hace incierto, queda arrancado de su inclusión en tradiciones complejas, en relaciones solidarias y en competencias individuales. El saber de fondo, cuando una razón objetiva nos pone en la pre-

cisión de entendernos sobre una situación que se ha tornado problemática, sólo se deja trasformar en saber explícito palmo a palmo.

De ello se sigue una importante consecuencia metodológica para las ciencias que se ocupan de la tradición cultural, de la integración social y de la socialización de los individuos; una consecuencia de la que el pragmatismo y la filosofía hermenéutica se percataron muy bien, cada uno a su manera, cuando pusieron en cuestión la posibilidad de la duda cartesiana. Lo que Alfred Schütz, que tan convincentemente describió el modo de familiaridad incuestionada con que nos es presente el mundo de la vida, no vio, sin embargo, fue precisamente un problema, a saber: que no depende de la elección de una determinada actitud teórica el que un mundo de la vida escape en su opaca autoevidencia a la mirada indagadora del fenomenólogo o se abra a ella. Pues ni él ni ningún otro científico social puede hacerse con la totalidad del saber de fondo determinante de la estructura del mundo de la vida —a no ser que se presente un *desafío objetivo ante el cual el mundo de la vida se torne problemático en su conjunto*. Por eso una teoría que quiera asegurarse de las estructuras generales del mundo de la vida no puede proceder en términos trascendentales; sólo puede esperar estar a la altura de la *ratio essendi* de sus objetos cuando exista razón para suponer que el propio contexto de la vida social en que se encuentra «ya siempre» el teórico se encarga de que se le abra la *ratio cognoscendi* de esos objetos.

Esta consecuencia casi coincide con los rasgos fundamentales de esa crítica de la ciencia que Horkheimer expone en su artículo programático sobre «teoría tradicional y teoría crítica»: «La idea tradicional de teoría está tomada de la ciencia institucionalizada, tal como ésta se practica en el marco de la división del trabajo en una determinada etapa de desarrollo. Responde a la actividad del científico tal como se organiza junto al resto de las actividades sociales, sin que resulte inmediatamente transparente la conexión entre esas distintas actividades. En esa idea no aparece, por tanto, la función social real de la ciencia; esa idea no recoge lo que la teoría significa en la existencia humana, sino meramente lo que significa en esa esfera separada en que es producida bajo condiciones históricas» [137]. Por el contrario, la teoría

137 HORKHEIMER (1937), 253.

crítica de la sociedad es consciente del carácter autorreferencial de su empresa; sabe muy bien que a través de los actos de conocimiento pertenece también al contexto social que trata de aprehender. La teoría no permanece externa a su contexto de nacimiento, sino que lo asume en términos reflexivos: «En este hacer intelectual se han cointroducido, pues, las necesidades y metas, las experiencias y habilidades, los usos y tendencias de la forma actual de existencia humana» [138]. Y otro tanto cabe decir del contexto de aplicación: «Y lo mismo que la influencia del material sobre la teoría, tampoco la aplicación de la teoría a su material es un proceso reductivamente intracientífico, sino a la vez un proceso social» [139].

En su famosa introducción metodológica de 1857 a la *Crítica de la economía política,* Marx había aplicado a uno de sus conceptos centrales el tipo de reflexión que está exigiendo aquí Horkheimer. Marx explica allí por qué los supuestos fundamentales de la Economía Política descansan en una *abstracción* aparentemente simple, pero difícil en realidad desde el punto de vista de la lógica de la investigación, y pionera en lo tocante a estrategia teórica: «El gran paso de Adam Smith fue tirar por la borda toda determinación de la actividad creadora de riqueza: simplemente el trabajo, no la manufactura, o el trabajo comercial, o el trabajo agrícola, y, sin embargo, tanto lo uno como lo otro. Y junto con la generalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, también la generalidad del objeto definido como riqueza, producto en general o, de nuevo, trabajo en general, como trabajo pasado, objetualizado. La dificultad y grandeza de este tránsito quedan de manifiesto en que el propio Adam Smith

138 HORKHEIMER (1937), 260.

139 HORKHEIMER (1937), 252; en estos mismos términos caractericé en su día la conexión entre teoría de la sociedad y práctica social: «El Materialismo Histórico intenta dar una explicación de la evolución social que sea tan abarcadora que se extienda, lo mismo al contexto de emergencia que al contexto de aplicación de la teoría misma. La teoría señala las condiciones bajo las que se torna objetivamente posible una autorreflexión de la historia de la especie; y al propio tiempo señala los destinatarios que con la ayuda de la teoría pueden ilustrarse acerca de sí mismos y acerca de su potencial papel emancipatorio en el proceso histórico. Con la reflexión acerca de su contexto de emergencia y con la anticipación de su contexto de aplicación la teoría se entiende a sí misma como un necesario momento catalizador de ese mismo contexto de vida social que analiza, y lo analiza, por cierto, como un integral plexo de coacción desde el punto de vista de su supresión posible» (HABERMAS [1971 a], 9).

recae todavía de cuando en cuando en el sistema fisiocrático. Podría parecer que con todo ello no se hubiera descubierto otra cosa que la expresión abstracta de la relación más simple y primitiva en la que —no importa en qué forma de sociedad— el hombre se presenta como productor. Y esto es verdad en un aspecto. Pero no lo es en otro [...] la indiferencia frente al trabajo determinado responde a una forma de sociedad en que los individuos pueden pasar con facilidad de un trabajo a otro y en que la forma determinada de trabajo les es accidental y, por tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido aquí —no sólo en su concepto, sino también en su realidad— en medio para la creación de riqueza en general y ha dejado de estar fusionado con los individuos —como determinación de ellos— en una particularidad. Este estado ha encontrado su máximo desarrollo en la forma paradigmática de existencia de las sociedades burguesas, en los Estados Unidos. Aquí es, pues, donde por primera vez se torna verdadera en la práctica la abstracción de la categoría «trabajo», «trabajo en general», «trabajo *sans phrase,* el punto de partida de la economía moderna» [140]. Adam Smith sólo pudo sentar las bases de la teoría económica moderna después que hubo surgido una forma de producción, como es la capitalista, que con la diferenciación de un sistema económico regido por valores de cambio impone la transformación de las actividades concretas en rendimientos abstractos y penetra con esta *abstracción real* en el mundo del trabajo, creando con ello un *problema* para los propios afectados: «Así pues, la categoría más simple, que pone en cabeza a la economía moderna y que expresa una relación primitiva y válida para todas las formas de sociedad, sólo resulta prácticamente verdadera, en ese su grado de abstracción, como categoría de la más moderna de las sociedades» [141].

Una teoría de la sociedad que pretenda universalidad para las categorías que utiliza, y ello aun siendo sabedora de que no puede imponerlas a su objeto de forma simplemente convencional *, no puede escapar a la autorreferencialidad que Marx se-

140 MARX (1953), 24 s.

141 MARX (1953), 25.

* Es decir, que pretenda universalidad para las categorías que utiliza, aun sabiendo que para la formación de conceptos ha de partir de la comprensión que de sí tienen las sociedades que estudia. Véase sobre esta

ñala para el caso del concepto de trabajo abstracto. Esta abstracción por la que la determinación del trabajo se torna socialmente indiferente la he interpretado más arriba como un caso especial de la adaptación de los ámbitos de acción estructurados comunicativamente a interacciones regidas por medios, una interpretación que descifra la deformación del mundo de la vida con la ayuda de una categoría *distinta*, a saber: con la de acción orientada al entendimiento. Pero también a esta categoría se le puede aplicar lo que Marx mostró para la categoría de trabajo «... incluso las categorías más abstractas, a pesar de ser válidas (precisamente por ser abstractas) para todas las épocas, en la concreción y vigencia que esa abstracción adquiere son asimismo producto de relaciones históricas y sólo poseen plena validez para, y en el seno de, esas relaciones» [142]. La teoría de la acción comunicativa puede explicar por qué esto es así: es la propia evolución social la que tiene que generar los problemas que objetivamente abran a los contemporáneos un acceso privilegiado a las estructuras generales de su mundo de la vida.

Pues bien, la teoría de la modernidad cuyas líneas básicas acabo de trazar nos permite darnos cuenta de lo siguiente: En las sociedades modernas los espacios de contingencia para las interacciones desligadas de contextos normativos se amplían hasta tal punto, que tanto en las formas desinstitucionalizadas de trato en la esfera de la vida privada-familiar como en la esfera de la opinión pública acuñada por los medios de comunicación de masas «se torna verdadera en la práctica» la lógica propia de la acción comunicativa. Al mismo tiempo, los imperativos de los subsistemas autonomizados penetran en el mundo de la vida e imponen, por vía de monetarización y de burocratización, una asimilación de la acción comunicativa a los ámbitos de acción formalmente organizados, y ello aun en los casos en que el entendimiento sigue siendo funcionalmente necesario como mecanismo de coordinación de la acción. Tal vez esta provocadora amenaza, un desafío que pone en cuestión las estructuras simbólicas del mundo de la vida *en su totalidad*, explique por qué éstas se nos han vuelto accesibles precisamente *a nosotros*.

cuestión tomo I, capítulo 1, sección 4: «La problemática de la comprensión en las ciencias sociales». *[N. del T.]*.

142 MARX (1953), 25.

BIBLIOGRAFÍA *

ABEL, Th., «The Operation called Verstehen», *AJS* 53, 1948, 211 ss.; reimpr. en DALLMAYR, MCCARTHY (1977).

ACHAM, K., *Analytische Geschichtsphilosophie*, Friburgo, 1974.

ADORNO, Th. W., «Soziologie und Psychologie», en ID., *Sociologica*, Francfort, 1955.

——, «Der Essay als Form», en *Ges. Schriften*, XI, Francfort, 1974.

——, «Ästhetische Theorie», *Ges. Schriften*, XVII, Francfort, 1970. [Versión castellana: *Teoría estética*, Madrid, 1986[2].]

——, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie», en *Ges. Schriften*, V, Francfort, 1971.

——, «Die Aktualität der Philosophie», en *Ges. Shriften*, I, Francfort, *1973 a*.

——, «Die Idee der Naturgeschichte», en *Ges. Schriften*, I, Francfort, *1973 a*.

——, «Negative Dialektik», en *Ges. Schriften*, VI, Francfort, *1973 b*. [Versión castellana: *Dialéctica negativa*, Madrid, 1986[3].]

——, Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens», en *Ges. Schriften*, XIV, Francfort, *1973 c*.

ADORNO, Th. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, E.; LEVINSON, D. J.; SANFORD, R. N., *The Authoritarian Personality*, Nueva York, 1950.

ADORNO, Th. W. *et al.*, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969.

ADRIAANSENS, H. P. M., «The Conceptual Dilemma. Towards a better Understanding of the Development in Parsonian Theory», en *Brit. J. Soc.* 30, 1979, 7 ss.

ALBERT, H., *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Munich, 1971.

* MS indica los manuscritos inéditos que sus autores han puesto amablemente a mi disposición.

ALBERT, H.; TOPITSCH, E. (ed.), *Werturteilsstreit*, Darmstadt, 1971.
ALEXANDER, J., *Theoretical Logic in Sociology*, IV, «Reconstruction of Classical Antinomies: Talcott Parsons», Berkeley, 1983.
ALEXY, R., *Theorie juristischer Argumentation*, Francfort, *1978 a.*
——, «Eine Theorie des praktischen Diskurses», *1978 b*, en OELMÜLLER (1978), 22 ss.
ALLPORT, G. W., *Personality*, Nueva York, 1937.
ALSTON, P., *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, 1964.
ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*, Oxford, 1957.
APEL, K. O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963.
——, *Transformation der Philosophie*, I y II, Francfort, *1973 a.* [Versión castellana: *La transformación de la filosofía*, I y II, Madrid, 1985.]
——, «Szientismus oder transzendentale Hermeneutik», *1973 b*, en (1973 a), I. [«¿Cientificismo o hermenéutica trascendental?», en (1985), II, 169 ss.]
——, «Das Apriori der Kommunicationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», *1973 c*, en (1973 a), II. [«El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en (1985), II, 341 ss.]
——, «Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie», *1973 d*, en (1973 a), II. [«El desarrollo de la filosofía analítica del lenguaje...», en (1985), II, 27 ss.]
——, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Francfort, 1975.
APEL, K. O. (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort, *1976 a.*
APEL, K. O., «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage der Begründung ethischer Normen», *1976 b*, en (1976 a).
——, «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», *1976 c*, en KANITSCHNEIDER, B. (ed.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, 55 ss.
——, *Erklären und Verstehen*, Francfortt, 1979.
——, «Zwei Paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung der menschlichen Sprache», *FS W. Perpeet*, Bonn, *1980 a.*
——, «The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Tchnology», en BÄRMARK, J. (ed.), *Perspectives on Metascience*, Göteborg, *1980 b.*
——, «Three Dimensions of Understanding Meaning in Analytic Philosophy: Linguistic Conventions, Intentions, and Reference to Things», *Philos. Soc. Criticism* 7, *1980 c*, 115 ss.
APEL, K. O.; MANNINEN, J.; TUOEMALA, R. (eds.), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Francfort, 1978.

ARATO, A.; BREINES, P., *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Nueva York, 1979.
ARATO, A., «Critical Theory and Authoritarian State Socialism» (1981), en HELD/THOMPSON, Cambridge (Mass.), 1982.
ARBEITSGRUPPE BIELEFELDER SOZIOLOGEN (eds.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 2 tomos, Heidelberg, 1973.
ARENDT, H., *The Human Condition*, Nueva York, 1958.
——, *The Life of Mind*, vols. I, II, Nueva York, 1978.
ARNASSON, J. P., *Zwischen Natur und Gesellschaft*, Francfort, 1970.
——, «Arbeit und instrumentales Handeln», en HONNETH, JAEGGI (1980), 185 ss.
ARONOVITCH, H., «Rational Motivation», *Philos. Phenom. Res.*, 1979, 173 ss.
ATTEWELL, P., «Ethnomethodology since Garfinkel», *Theory and Society* 1, 1974, 179 ss.
AUNE, B., «On the Complexity of Arowals», en M. BLACK (ed.), *Philosophy in America*, Londres, 1965, 35 ss.
AUSTIN, J. L., *How to do Things with Words*, Oxford, 1962. [Versión castellana: *Palabras y acciones*, Buenos Aires, 1971.]
AUWÄRTER, M.; KIRSCH, E.; SCHRÖTER, M. (eds.), *Kommunikation, Interaktion, Identität*, Francfort, 1976.
——, «Die konversationelle Generierung von Situationsdefinitionen im Spiel 4-6jähr, Kinder», en J. MATTHES (ed.), *Soziologie in der Gesellschaft*, Francfort, 1981.

BACH, K.; HAINISCH, R. M., *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge, 1979.
BACKHAUS, H. G., «Zur Dialektik der Wertform», en SCHMIDT (1969).
BAHRDT, H. P., *Industriebürokratie*, Stuttgart, 1958.
BAIER, K., *The Moral Point of View*, Ithaca, 1964.
BAIER, L., «Wer unsere Köpfe kolonialisiert», en *Literaturmagazin* 9, Heidelberg, 1978.
BALLMER, Th. T. B., «Probleme der Klassifikation von Sprechakten», en GREWENDORF (1979), 247 ss.
BARKER, M., «Kant as a Problem for Weber», *Brit. J. Sociol.* 31, 1980, 224 ss.
BARNES, S. H.; KAASE, M. *et al.*, *Political Action*, Beverly Hills, Londres, 1979.
BARNOUW, E., *The Sponsor*, Nueva York, 1977.
BARTSCH, R., «Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedingungen bei der Interpretation von Äusserungen», en GREWENDORF (1979), 217 ss.

BAUM, R. S., «Introduction to Generalized Media in Action», *1976 a,* en LOUBSER (1976), II, 448 ss.
——, «Communication and Media», *1976 b,* en LOUBSER (1976), II, 533 ss.
——, «On Societal Media Dynamics», *1976 c,* en LOUBSER (1976), II, 579 ss.
BAUMEISTER, Th.; KULENKAMPFF, J., «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik», *Neue Hefte f. Philos.,* 5, 1973, 74 ss.
BAUMGARTNER, H. M., *Kontinuität und Geschichte,* Francfort, 1972.
BAUMGARTNER, H. M.; RÜSEN, J. (ed.), *Geschichte und Theorie,* Francfort, 1976.
BECK, G., *Sprechakte und Sprachfunktionen,* Tubinga, 1980.
BECK, M., *Objektivität und Normativität,* Heidelberg, 1974.
BECKERMANN, A. (ed.), *Analytische Handlungstheorie. Handlungserklärungen,* Francfort, 1977.
BEITZKE, G., *Familienrecht,* Munich, 1979.
BELL, D., *The End of Ideology,* Nueva York, 1966.
——, *The Cultural Contradictions of Capitalism,* Nueva York, 1976.
——, *The Winding Passage,* Cambridge (Mass.), 1980.
BELLAH, R. N., *Beyond Belief,* Nueva York, 1970.
BENDIX, R., *Max Weber. An Intellectual Portrait,* Nueva York, 1960.
——, *Two Sociological Traditions,* en BENDIX, ROTH (1971).
BENDIX, R.; ROTH, G., *Scholarship and Partisanship,* Berkeley, 1971.
BENHABIB, S., «Rationality and Social Action. Critical Reflections on Weber's Methodological Writings», *Philos. Forum,* XII, 1981.
——, «The Methodological Illusions of Modern Political Theory», *Neue Hefte f. Philos.,* VIII, julio 1981.
BENJAMIN, W., «Ursprung des deutschen Trauerspiels», Francfort, 1963.
——, «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit», en *Gesammelte Schriften,* I, Francfort, 1974. [Versión castellana: «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Discursos interrumpidos,* I, Madrid, 1987[3], 15-57.]
BENNETT, J., *Linguistic Behavior,* Cambridge, 1976.
BERGER, P. L., *The Sacred Canopy,* Nueva York, 1967.
BERGER, P. L.; LUCKMANN, Th., *The Social Construction of Reality,* Nueva York, 1966.
BERGER, P. L.; BERGER, B.; KELLNER, H., *Das Unbehagen in der Modernität,* Francfort, 1975.
BERNSTEIN, R. J., *Praxis and Action,* Philadelphia, 1971.
——, *The Restructuring of Social and Political Theory,* Nueva York, 1976.
BINKLEY, T., «The Principle of Expressibility», *Philos. Phenom. Res.,* 39, 1979, 307 ss.

BIRCHALL, B. C., «Moral Life as the Obstacle to the Development of Ethical Theory», *Inquiry* 21, 1978, 409 ss.
BIRNBAUM, N., «Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber», en SEYFARTH, SPRONDEL (1973).
BITTNER, R., «Ein Abschnitt sprachanalytischer Ästhetik», en BITTNER, R.; PFAFF, P. (eds.), *Das ästhetische Urteil,* Colonia, 1977.
BLACK, Max, «Reasonableness», en DEARDEN, HIRST, PETERS (1972), 44 ss.
BLAIR, J. A.; JOHNSON, R. H. (eds.), *Informal Logic,* Iverness (Cal.), 1980.
BLOCH, M., «The Disconnection between Power und Rank as a Process: an Outline of the Development of Kingdoms in Central Madagaskar», en J. FRIEDMAN, M. J. ROWLANDS (eds.), *The Evolution of Social Systems,* Londres, 1977.
——, «Symbols, Song, Dance and Features of Articulation», *Arch. Europ. Sociol.,* 15, 1974, 55 ss.
——, «The Past and the Present in the Present», *Man* 13, 1978, 278 ss.
BLOS, P., *On Adolescence,* Nueva York, 1962.
BLUMENBERG, H., *Der Prozess der theoretischen Neugierde,* Francfort, 1973.
——, *Säkularisierung und Selbstbehauptung,* Francfort, 1974.
——, «Selbsterhaltung und Beharrung», en EBELING (1976), 144 ss.
BLUMER, H., «Sociological Implications of the Thought of G. H. Mead», *AJS* 71, 1966, 535 ss.
BÖCKENFÖRDE, E. W., *Staat, Gesellschaft, Freiheit,* Francfort, 1976.
BÖHLER, D., «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode», en HARTUNG, H.; HEISTERMANN, W.; STEPHAN, P. M., *Fruchtblätter,* publ. de la P. H., Berlín, 1977, 15 ss.
——, «Philosophische Hermeneutik und Hermeneutische Methode», en M. FUHRMANN, H. R. JAUSS, W. PANNENBERG (eds.), *Text und Applikation,* Munich, 1981, 483 ss.
BÖHME, G.; V. D. DAELE, W.; KROHN, W., *Experimentelle Philosophie,* Francfort, 1977.
BOLDT, H., *Deutsche Staatslehre im Vormärz,* Düsseldorf, 1975.
BONSS, W., *Kritische Theorie und empirische Sozialforschung,* tesis doctoral, Bielefeld, 1981.
BONSS, W.; HONNETH, A. (eds.), *Kritische Theorie als interdisziplinäre Sozialwissenschaft,* I, Francfort, 1982.
BOSSERT, Ph. J., «The Explication of "the World" in Constructionalism and Phenomenology», *Mand and World,* 6, 1973, 231 ss.
BOTTOMORE, T.; NISBET, R., *A. History of Sociological Analysis,* Nueva York, 1978.
BRAND, G., *Welt, Ich und Zeit,* La Haya, 1955.

BRAND, M.; WALTON, D. (eds.), *Action Theory*, Dordrecht, 1976.
BRAND, K. W., *Zur Diskussion und Entstehung, Funktion und Perspektive der Ökologie und Alternativbewegung*, MS, Munich, 1980.
BRANDT, G., «Ansichten kritischer Sozialforschung 1930-1980», *Leviathan*, extra 4, 1981, 9 ss.
BRENNER, R., «The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism», *New Left Rev*. 104, 1977, 25 ss.
BROUGHTON, J., «The Development of Self, Mind, Reality and Knowledge», en DAMON (1978).
——, «Piaget's Structural Developmental Psychology», *Human Development* 24, 1981, 78 ss. y 257 ss.
BRUNKHORST, H., «Zur Dialektik von Verwertungssprache und Klassensprache», MS, Francfort, 1980.
BUBNER, R., *Dialektik und Wissenschaft*, Francfort, 1973.
——, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Francfort, 1976.
——, «Kann Theorie ästhetisch werden?», *Neue Rundschau* 1978, 537 ss.
BUBNER, R.; CRAMER, K.; WIEHL, R. (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, 2 tomos, Tubinga, 1970.
BUCK-MORSS, S., *The Origin of Negative Dialectics*, Nueva York, 1977.
BÜHLER, K., *Sprachtheorie*, Jena, 1934. [Versión castellana: *Teoría del lenguaje*, trad. de Julián Marías, Madrid, Rev. de Occidente, 1967[36].]
BÜRGER, P., *Theorie der Avantgarde*, Francfort, 1974.
BURGER, T., *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham, 1976.
BURGER, T.; PARSONS, T., «The Problem of Order in Society», *AJS*, 83, 1978, 320 ss.
BURLESON, B. R., «On the Foundations of Rationality», *J. Americ. Forensic Assoc*. 16, 1979, 112 ss.
BUSSE, W., «Funktionen und Funktion der Sprache», en SCHLIEBEN-LANGE (1975 b), 207 ss.

CAMPBELL, B. G., «Toward a Workable Taxonomy of Illocutionary Forces», *Language and Style*, vol. VIII, 1975, 3 ss.
CARR, D. M., «The Fifth Meditation and Husserl's Cartesianism», *Philos. Phenom. Res.*, 34, 1973, 14 ss.
——, «The Logic of Knowing How and Ability», *Mind*, 88, 1979, 394 ss.
CASSIRER, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, II, Darmstadt, 1958.

CASTAÑEDA, H. N., «Indicators and Quasi-Indicators», *Am. Phil. Quart*, 17, 1967, 85 ss.
CASTORIADIS, C., *Les Carrefours du Labyrinthe*, París, 1978.
CAVELL, S., *Must we Mean what we Say?*, Cambridge, 1976.
——, *The Claim of Reason*, Oxford, 1979.
CHURCHILL, L., *Questioning Strategies in Sociolinguistics*, Rowley (Ma.), 1978.
CICOUREL, A. V., *The Social Organization of Juvenile Justice*, Nueva York, 1968.
——, *Cognitive Sociology*, Londres, 1973.
——, *Theory and Method in a Study of Argentine Fertility*, Nueva York, 1974.
——, *Method and Measurement in Sociology*, Glencoe (Ill.), 1964.
CLAESSENS, D., «Rationalität revidiert», *KZSS*, 17, 1965, 465 ss.
COLE, M.; GAY, J.; GLICK, J.; SHARP, D., *The Cultural Concept of Learning and Thinking*, Nueva York, 1971.
CONDORCET, A. C. DE, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, J. Vrin, 1970.
COOK, G. A., *The Self as Moral Agent*, tesis doctoral, Yale, 1966.
COOPER, B., «Hermeneutics and Social Science», *Philos. Soc. Sci.*, 11, 1981, 79 ss.
CORTI, W. R. (ed.), *The Philosophy of G. H. Mead*, Winterthur, 1973.
COULTER, J., «The Ethnomethodological Programme», *The Human Context*, 6, 1974, 103 ss.
COULTHARD, M., *An Introduction into Discourse Analysis*, Londres, 1977.
COUNT, E. W., *Das Biogramm*, Francfort, 1970.

DAHMER, H., *Libido und Gesellschaft*, Francfort, 1973.
——, «Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie», *Psyche*, 29, 1975, 991 ss.
DAHRENDORF, R., *Homo Sociologicus*, Tubinga, 1958.
——, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Munich, 1965.
——, *Lebenschancen*, Francfort, 1979.
DALLMAYR, F. R.; MCCARTHY, Th. A. (eds.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, 1977.
DAMON, W., *The Social World of the Child*, San Francisco, 1977.
DAMON, W. (ed.), *New Directions for Child Development*, vol. I, «Moral Development», San Francisco, 1978.
——, *New Directions for Child Development*, vol. 2, «Social Cognition», San Francisco, 1978.
DANTO, A. C., *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, 1973.
——, «Basishandlungen», en MEGGLE (1977), 89 ss.

DASEN, P. R., «Cross-Cultural Piagetian Research», *J. Crosscult. Psych.*, 3, 1972, 23 ss.
DAVIDSON, P., «Post-Keynesian Economics», *Public Interest*, número monográfico, 1980, 151 ss.
DAVIS, St., «Speech Acts, Performence and Competence», *J. of Pragm.*, 3, 1979, 497 ss.
DAVISON, M. L.; KING, P. M.; KITCHENER, K. S.; PARKER, C. A., «The Stage Sequence Concept in Cognitive and Social Development», *Devel. Psych.*, 16, 1980, 121 ss.
DEAN, J. W., «The Dissolution of the Keynesian Consensus», *Public Interest*, número monográfico, 1980, 19 ss.
DEARDEN, R. F.; HIRST, D. H; PETERS, R. S. (eds.), *Reason*, vol. 2, Londres, 1972.
DELEVITA, D. J., *Der Begriff der Identität*, Francfort, 1971.
DEUTSCHER JURISTENTAG, *Schule im Rechtsstaat*, I, Munich, 1981.
DIEDERICH, W. (ed.), *Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie*, Francfort, 1974.
DIXON, K., «Is Cultural Relativism self-refuting?», *Brit. J. Soc.*, 28, 1977, 75 ss.
DÖBERT, R., *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Francfort, *1973 a*.
——, «Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen», *1973 b*, en EDER (1973), 330 ss.
——, «Die evolutionäre Bedeutung der Reformation», *1973 c*, en SEYFARTH, SPRONDEL (1973), 330 ss.
——, «Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Stadienmodellen», en JAEGGI, HONNETH (1977), 524 ss.
——, «The Role of Stage-Models within a Theory of Social Evolution illustrated by the European Witchcraze», en HARRÉ, JENSEN (1981).
DÖBERT, R.; NUNNER-WINKLER, G.; *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung*, Francfort, 1975.
DÖBERT, R.; HABERMAS, J.; NUNNER-WINKLER, G. (eds.), *Entwicklung des Ichs*, Colonia, 1977.
DOISE, W.; MUGNEY, G.; PERRET-CLERMONT, A. N., «Social Interaction and Cognitive Development», *Europ. J. of Soc. Psychol.*, 6, 1976, 245 ss.
DOUGLAS, J. D. (ed.), *Understanding Everyday Life*, Londres, 1971.
DOUGLAS, M., *Natural Symbols*, Londres, 1973.
DREIER, R., «Zu Luhmanns systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems», en ID., *Recht, Moral, Ideologie*, Francfort, 1981, 270 ss.
DREITZEL, H. P., *Das gesellschaftliche Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*, Stuttgart, 1968.

DUBIEL, H., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Francfort, 1978.
DUBIEL, H.; SÖLLNER, A., «Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung», en HORKHEIMER *et al.*, 1981.
DUBIN, R., «Parsons' Actor: Continuities in Social Theory», en PARSONS (1967 a), 521 ss.
VAN DÜLMEN, R., *Reformation als Revolutions*, Munich, 1977.
——, «Formierung der europäischen Gesellschaft in der Frühen Neuzeit», *Geschichte und Gesellschaft*, 7, 1981, 5 ss.
DUMMETT, M., «What is a Theory of Meaning», en EVANS, G.; McDOWELL, J. (eds.), *Truth and Meaning*, Oxford, 1976, 67 ss.
DURKHEIM, E., *Pragmatisme et Sociologie*, París, 1955.
——, *Education et Sociologie*, París, PUF, 1970.
——, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, París, 1966.
——, *Sociologie et philosophie*, París, PUF, 1967.
——, *Leçons de sociologie, Physique des moeurs et du droit*, París, 1969[2].
——, «Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales», en ID., *La science sociale et l'action*. Ed. J. C. Filloux, París, 1970.
——, *De la division du travail social*, París, 1978[10].
——, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1968.

EBELING, H. (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Francfort, 1976.
ECCLES, J. C., *Facing Realities*, Nueva York/Heidelberg, 1970.
ECKBERG, D. L.; HILL, L., «The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review», *ASR*, 44, 1979, 925 ss.
ECKENSBERGER, L.; SILBERSTEIN, R. K. (eds.), *Entwicklung sozialer Kognitionen*, Stuttgart, 1980.
EDELMANN, M., *The Symbolic Use of Politics*, Urbana, 1964.
EDER, K. (ed.), *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Francfort, 1973.
EDER, K., *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Francfort, 1976.
——, «Zur Rationalisierungsproblematik des modernen Rechts», *Soz. Welt*, 2, 1978, 247 ss.
EIBL-EIBESFELD, I., *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, Munich, 1967.
EISEN, A., «The Meanings and Confusions of Weberian Rationality», *Brit. J. of Sociol.*, 29, 1978, 57 ss.
EISENSTADT, S. N., «Cultural Traditions and Political Dynamics: the Origins and Modes of Ideological Politics», *Brit. J. Soc.*, 32, 1981, 155 ss.

EKEH, P. P., *Social Exchange Theory,* Londres, 1964.
ELEY, L., *Transzendentale Phänomenologie und Systemtheorie,* Friburgo, 1972.
ELKIND, D., «Egozentrismus in der Adoleszenz», en DÖBERT, HABERMAS, NUNNER-WINKLER (1977), 170 ss.
ELSTER, J., *Ulysses and the Sirens,* Cambridge, 1979.
ENZENSBERGER, H. M., «Baukasten zu einer Theorie der Medien», en ID., *Palaver,* Francfort, 1974, 91 ss.
ERIKSON, E. H., *Identity and Life Cycle,* Nueva York, 1959.
ETZIONI, A., *The Active Society,* Nueva York, 1968.
——, «Elemente einer Makrosoziologie», en ZAPF (1969), 147 ss.
EUCHNER, W., *Naturrecht und Politik bei J. Locke,* Francfort, 1969.
EVANS-PRITCHARD, E., «Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality», *Bulletin of the Faculty of Arts,* 2, 1934, 1 ss.
——, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* Oxford, 1937.

FAIRBAINE, W. R. D., *An Object Relations Theory of Personality,* Londres, 1952.
FALES, E., «Truth, Tradition, Rationality», *Phil. Soc. Sci.,* 1976, 97 ss.
FELEPPA, R., «Hermeneutic Interpretation and Scientific Truth», *Phil. Soc. Sci.,* II, 1981, 53 ss.
FENN, R. K., «The Process of Secularization: A Post-Parsonian View», *Scient. Study Rel.,* 9, 1970, 117 ss.
FERBER, Chr. v., *Sozialpolitik in der Wohlstandsgesellschaft,* Heidelberg, 1967.
FERRAROTTI, Franco, «The Destiny of Reason and the Paradox of the Sacred», *Social Research,* 46, 1979, 648 ss.
FETSCHER, I., *Rousseaus politische Philosophie,* Francfort, 1975.
FINE, B., «On the Origins of Capitalist Development», *New Left Review,* 109, 1978, 88 ss.
FINOCCHIARO, M. A., «The Psychological Explanation of Reasoning: Logical and Methodological Problems», *Phil. Soc. Sci.,* 9, 1979, 277 ss.
FINGER, P., *Familienrecht,* Königstein, 1979.
FIRTH, R., *Elements of Social Organization,* Londres, 1971.
FISHER, W. R., «Toward a Logic of Good Reasons», *Quart. J. of Speech,* 64, 1978, 376 ss.
FLAVELL, J. H., *The Developmental Psychology of Jean Piaget,* Princeton, 1963.
——, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children,* Nueva York, 1968.

——, The Concept of Development», en MUSSEN (1970), vol. I, 983 ss.
FLEISCHMANN, E., «De Weber à Nietzsche», *Arch. Europ. Soc.,* 5, 1964, 190 ss.
FØLLESDAL, D., «Comments on Stenius "Mood and Language Game"», *Synthese,* 17, 1967, 275 ss.
FORTES, M., *Kinship and Social Order,* Chicago, 1969.
FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E., *African Political Systems,* Oxford, 1970.
FOUCAULT, M., *L'archéologie du savoir,* París, 1969.
——, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique,* París, 1961.
FRANKENBERG, G., *Verrechtlichung schulischer Bildung. Elemente einer Kritik und Theorie des Schulrechts,* Tesis doctoral, Munich, 1978.
FRANKENBERG, G.; RÖDEL, U., *Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz - die Freiheit politischer Kommunikation, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika,* Francfort, 1981.
FRENTZ, Th. S.; FARRELL, Th. B., «Language-Action, Paradigm for Communication», *Quart. J. of Speech,* 62, 1976, 333 ss.
FREUD, A., *Das Ich und die Abwehrmechanismen,* Munich, 1964.
FREYER, H., *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft,* Darmstadt, 1964.
FREYHOLD, M. VON, *Autoritarismus und politische Apathie,* Francfort, 1971.
FRIEDRICHS, R. W., *A Sociology of Sociology,* Nueva York, 1970.
FROMM, E., «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», *Zeitschr. f. Sozialforschg.,* 1, 1932, 28 ss.
——, *Escape from Freedom,* Nueva York, 1942.
——, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung,* ed por W. Bonss, Stuttgart, 1980.
FURTH, H. G., *The World of Grown-ups: Childrens' Conceptions of Society,* Nueva York, 1980.
——, *Piaget and Knowledge,* Chicago, 1981².

GABRIEL, K., *Analysen der Organisationsgesellschaft,* Francfort, 1979.
GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode,* Tubinga, 1960.
——, «Mythos und Vernunft», en ID., *Kleine Schriften,* IV, Tubinga, 1977, 48 ss.
——, «Platon und die Vorsokratiker», en ID., *Kleine Schriften,* III, Tubinga, 1972, 14 ss.

GADAMER, H. G.; VOGLER, P. (eds.), *Neue Anthropologie*, III, Stuttgart, 1972.
GÄFGEN, G., *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tubinga, 1968.
——, «Formale Theorie des strategischen Handelns», en LENK (1980), 249 ss.
GARDINER, P. (ed.), *The Philosophy of History*, Oxford, 1974.
GARFINKEL, H., *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, 1967.
GEACH, P., «Ontological Relativity and Relative Identity», en M. K. MUNITZ (ed.), *Lagic and Ontology*, Nueva York, 1973.
GEHLEN, A., *Der Mensch*, Bonn, 1950[2].
GELLNER, E., «The Savage and the Modern Mind», en HORTON, FINNEGAN (1973), 162 ss.
GERAETS, F. (ed.), *Rationality Today*, Ottawa, 1979.
GERTH, H.; MILLS, C. W., *Character and Social Structure*, Nueva York, 1953.
GETHMANN, C. F. (ed.), *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens*, Francfort, 1970.
GEULEN, D., *Das vergesellschaftete Subjekt*, Francfort, 1977.
GIDDENS, A., «Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus», en SEYFARTH, SPRONDEL (1973), 38 ss.
——, *New Rules of Sociological Method*, Londres, 1976.
——, *Studies in Social and Political Theory*, Londres, 1977.
GIEGEL, H. J., *Zur Logik seelischer Ereignisse*, Francfort, 1969.
GIPPER, H., *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?*, Francfort, 1972.
GIRNDT, H., *Das soziale Handeln als Grundkategorie der erfahrungswissenschaftlichen Soziologie*, Tubinga, 1967.
GITLIN, T., «Media Sociology: The Dominant Paradigm», *Theory and Society*, 6, 1978, 250 ss.
GLOCK, Ch. Y.; HAMMOND, Ph. E. (eds.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions*, Nueva York, 1973.
GLUCKMANN, M., «Rituals of Rebellion in South East Africa», en ID., *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, 1963, 110 ss.
GODELIER, M., *Rationalité et irrationalité en économie*, París, 1966.
——, «Mythe et histoire», *Annales*, París, mayo-agosto 1971.
——, «Infrastructures, Societies, and History», *Current Anthrop.*, 19, 1978, 763 ss.
GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York, 1959.
——, *Interaction Ritual*, Harmmondsworth, 1957.
——, *Relations in Public*, Harmmondsworth, 1971.
——, *Frame Analysis*, Harmmondsworth, 1975.

GOLDMANN, A. I., *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs, 1970.
GOLDSCHEID, R.; SCHUMPETER, J., *Die Finanzkrise des Steuerstaates*, ed. por R. Hickel, Francfort, 1976.
GOLDTHORPE, J. H., «A Revolution in Sociology?», *Sociology*, 7, 1973, 429 ss.
GORZ, A., *Adieux au proletariat*, París, 1980.
GOULD, M., «Systems Analysis, Macrosociology, and the Generalized Media of Social Action», en LOUBSER (1976), II, 470 ss.
GOULDNER, A. W., *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, 1970.
——, *The Dialectics of Ideology and Technology*, Nueva York, 1976.
GRAHAM, K., «Belief and the Limits of Irrationality», *Inquiry*, 17, 1974, 315 ss.
GRAUMANN, C. F., *Zur Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlín, 1960.
GRENZ, F., *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Francfort, 1970.
GREWE, M., «Tacit Knowing», *J. Brit. Soc. Phenomen.*, 8, 1977, 172 ss.
GREWENDORF, G. (ed.), *Sprechakttheorie und Semantik*, Francfort, *1979a*.
GREWENDORF, G., «Haben explizit perfomative Äusserungen einen Wahrheitswert?», *1979b*, en ID. (1979a), 175 ss.
GRICE, H. P., «Meaning», *Phil. Rev.*, 66, 1957, 337-388.
——, «Utterer's Meaning, Sentence - Meaning and Word-meaning», *Found. of Lang.*, 4, 1968, 1-18.
——, «Utterer's Meaning and Intentions», *Phil. Rev.*, 66, 1969, 147-177.
——, «Logic and Conversation», en COLE, M.; MORGAN, J. L. (eds.), *Syntax and Semantics*, Nueva York, 1974, III, 41 ss.
GRIESSINGER, A., *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und Kollektivbewusstsein deutscher Handwerksgesellen im 18. Jh.*, Francfort, 1981.
GROETHUYSEN, B., *El nacimiento de la conciencia burguesa en Francia en el siglo XVIII*, Madrid, 1981 (versión alemana, Francfort, 1979).
GROSSKLAUS, G.; OLDEMEYER, E. (eds.), *Werte in kommunikativen Prozessen*, Stuttgart, 1980.
GRUENBERG, B., «The Problem of Reflexivity in the Sociology of Science», *Philos. Soc. Sciences*, 8 (1978), 321 ss.
GUGGENBERGER, B., *Bürgerinitiativen in der Parteiendemokratie*, Stuttgart, 1980.
GULDIMANN, T.; RODENSTEIN, M.: RÖDEL, U.; STILLE, F., *Sozialpolitik als soziale Kontrolle*, Francfort, 1978.

GUMBRECHT, H. U.; REICHARDT, R.; SCHLEICH, Th. (eds.), *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich,* dos tomos, Munich, 1981.
GURWITSCH, A., *The Field of Consciousness,* Pittsburgh, 1964.
GUSTAFSON, D., «The Natural Expression of Intention», *Philos. Forum,* 2, 1971, 299 ss.
——, «Expressions of Intentions», *Mind,* 83, 1974, 321 ss.

HAAN, N., «A Tripartite Model of Ego-Functioning», *J. Neur. Ment. Disease,* 148, 1969, 14 ss.
——, «Two Moralities in Action Context», en *J. of Pers. a. Soc. Psych.,* 36, 1978.
HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* Neuwied, 1962.
——, *Technik und Wissenschaft als Ideologie,* Francfort, *1968a.* [Versión castellana: *Ciencia y técnica como «ideología»,* Madrid, 1984.]
——, *Erkenntnis und Interesse,* Francfort, *1698b.* [Versión castellana: *Conocimiento e interés,* Madrid, 1986².]
——, *Zur Logik der Sozialwissenschaften.* Francfort, 1970.
——, *Theorie und Praxis,* Francfort, nueva edición, *1971a.*
HABERMAS, J. (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Francfort, *1971b.*
HABERMANS, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* Francfort, *1973.* [Versión castellana: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío,* Buenos Aires, 1975.]
——, *Kultur und Kritik,* Francfort, *1973b.*
——, «Wahrheitstheorien», *1973c,* en FAHRENBACH, H. (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion,* Pfullingen, 1973, 211 ss.
——, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus,* Francfort, *1976a.* [Versión castellana: *La reconstrucción del materialismo histórico,* Madrid, 1986⁴.]
——, «Was heisst Universalpragmatik?» *(1796b),* en APEL *(1976a),* 174 ss.
——, «Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen», *1976c,* en AUWÄRTER, KIRSCH, SCHÖTER (1976), 332 ss.
——, *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit,* Francfort, *1979a.*
——, «Some Aspects of the Rationality of Action», *1979b,* en GERAETS (1979), 185 ss.
——, *Philosophisch - politische Profile,* ed. ampliada, Francfort, *1981a.* [Versión castellana: *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, 1986².]
——, *Kleine politische Schriften,* Francfort, *1981b.*
——, «Reply to my Critics», *1981c,* en HELD, THOMPSON, 1982.

——, «Rekonstruktive vs. Verstehende Sozialwissenschaften», en: ID., *Moralbewusstsein u. kommunikatives Handeln,* Francfort, 1983, 29 ss.
HABERMAS, J.; LUHMANN, N., *Theorie der Gesellschaft,* Francfort, 1971.
HACKER, P. M. S., *Illusion and Insight,* Oxford, 1972.
HALLIDAY, M. A. K., «System and Function in Language», *Selected Papers,* Oxford, 1976.
HAMPSHIRE, St., *Feeling and Expression,* Londres, 1961.
HARRÉ, R., «The Structure of Tacit Knowledge», *J. Brit. Soc. Phenomen.,* 8, 1977, 1672 ss.
——, *Social Being,* Oxford, 1979.
HARRÉ, R.; SECORD, P. F., *Explanation of Behavior,* Totowa (N. J.), 1972.
HARRÉ, R.; JENSEN, U. J. (eds.), *Studies in the Concept of Evolution,* Brighton, 1981.
HARTMANN, N., *Das Problem des geistigen Seins,* Berlín, 1932.
HEAL, J., «Common Knowledge», *Philos. Quart.,* 28, 1978, 116 ss.
HEATH, A., «The Rational Model of Man», *Arch. Eur. Soc.,* 15, 1974, 184 ss.
HEGSELMANN, R., *Normativität und Rationalität,* Francfort, 1979.
HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit,* Tubinga, 1949.
HELD, D., *Introduction to Critical Theory,* Londres, 1980.
HELD, D.; THOMPSON, J. (eds.), *Habermas: Critical Debates,* Cambridge (Mass.), 1982.
HELLER, A., *et al., Die Seele und das Leben,* Francfort, 1977.
HENLE, P. (ed.), *Sprache, Denken, Kultur,* Francfort, 1969.
HENNIS, W., *Politik und praktische Philosophie,* Neuwied, 1963.
HENRICH, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht,* Francfort, 1967.
——, Selbstbewusstsein», en BUBNER, CRAMER, WIEHL (1970), I, 257 ss.
——, «Die Grundstruktur der modernen Philosophie», en EBELING (1976), 117 ss.
——, «Begriffe und Grenzen von Identität», en MARQUARD, O.; STIERLE, K. (eds.), *Identität, Poetik und Hermeneutik,* VIII, Munich, 1979.
HERTZBERG, L., «Winch on Social Interpretation», *Phil. Soc. Sci.,* 10 (1980), 151 ss.
HESSE, M., «In Defence of Objectivity», *Proc. Aristol. Soc.,* 1972, Londres, 1973, 4 ss.
HILDEBRANDT, K.; DALTON, R. J., «Die neue Politik», *PVS,* 18, 1977, 230 ss.
HIRSCH, J., «Alternativbewegung - eine politische Alternative», en ROTH (1980).
HOBERG, R., *Die Lehre vom sprachlichen Feld,* Düsseldorf, 1970.

Höffe, O., *Strategien der Humanität,* Munich, 1975.
Höffe, O. (ed.), *Über J. Rawis Theorie der Gerechtigkeit,* Francfort, 1977.
Hölscher, L., *Öffentlichkeit und Geheimnis,* Stuttgart, 1979.
Hörmann, H., *Psychologie der Sprache,* Heidelberg, 1967.
——, *Meinen und Verstchen,* Francfort, 1976.
Hohl, H., *Lebenswelt und Geschichte,* Friburgo, 1962.
Hollis, M., «The Limits of Rationality», en Wilson (1970), 214 ss.
Honneth, A., «Adorno und Habermas», *Telos,* 39, 1979, 45 ss.
Honneth, A.; Jaeggi, U. (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität,* Francfort, 1980.
Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft,* Francfort, 1967.
——, *Kritische Theorie,* 2 tomos, Francfort, 1968. [Versión castellana: *Teoría crítica,* Barcelona, 1973.]
——, «Vernunft und Selbsterhaltung», en Ebeling (1976), 47 ss.
Horkheimer, M.; Adorno, Th. W., *Dialektik der Aufklärung,* Amsterdam, 1947.
Horkheimer, M., *et al., Recht und Staat im Nationalsozialismus,* ed. e introd. por H. Dubiel, A. Söllner, Francfort, 1981.
Horster, D., *Erkenntnis-Kritik als Gesellschaftstheorie,* Hannover, 1978.
Horton, R., «African Thought and Western Science», en Wilson (1970), 153 ss.
——, «Levy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution», en Horton, Finnegan (1973), 249 ss.
——, Professor Winch on Safari», *Arch. Eur. Soc.,* 17, 1976, 157 ss.
Horton, R.; Finnegan, R. (eds.), *Modes of Thought,* Londres, 1973.
Howe, R. H., «Max Weber's Elective Affinities, Sociology within the Bounds of Pure Reason», *AJS,* 83, 1978, 366 ss.
Hummel, R. P., *The Bureaucratic Experience,* Nueva York, 1977.
Hurrelmann, K., *Sozialisation und Lebenslauf,* Heidelberg, 1976.
Husserl, E., «Formale und transzendentale Logik», en *Jb. f. Philos. u. phänomenol. Forschung,* X, Halle, 1929.
——, *Erfahrung und Urteil,* Heidelberg, 1948.
Hutcheson, P., «Husserl's Problem of Intersubjectivity», *J. Brit. Soc. Phenom.,* 11, 1980, 144 ss.
Hymes, D. (ed.), *Language in Culture and Society,* Nueva York, 1964.
Hymes, D., «Models of the Interactions of Language and Social Life», en Gumperz, J. J.; Hymes, D. (ed.), *Directions in Sociolinguistics,* Nueva York, 1972, 35 ss.

Inglehart, R., «Wertwandel und politisches Verhalten», en Matthes (1979).

Institut f. Sozialforschung (ed.), *Autorität und Familie,* París, 1936.

Jacobson, E., *The Self and the Object World,* Nueva York, 1964.
Jaeggi, U.; Honneth, A. (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus,* Francfort, 1977.
Jakobson, R., «Linguistics and Poetic», en Sebeok, T. A. (ed.), *Style and Language,* Cambridge (Mass.), 1960.
Jarvie, I. G., *Concepts and Society,* Londres, 1972.
——, «On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology», *Curr. Anthr.,* 17, 1976, 687 ss.
Jay, M., *The Dialectical Imagination,* Boston, 1973. [Versión castellana: *La imaginación dialéctica. (Una historia de la Escuela de Frankfurt.),* Madrid, 1986[3].]
Jensen, St.; Naumann, J., «Commitments: Medienkomponente einer Kulturtheorie?», *ZfS,* 9., 1980, 79 ss.
Joas, H., *Die gegenwärtige Lage der Rollentheorie,* Francfort, 1973.
——, «G. H. Mead», en Käsler, 1978, II.
——, *Praktische Intersubjektivität,* Francfort, 1980.
Jonas, F., «Was heisst ökonomische Theorie? Vorklassisches und klassisches Denken», en *Schmollers Jb.,* 78, 1958.
——, *Geschichte der Soziologie,* I-IV, Heidelberg, 1968-69.

Käsler, D. (ed.), *Max Weber,* Munich, 1972.
——, *Klassiker des soziologischen Denkens,* I, Munich, 1976.
——, *Klassiker des soziologischen Denkens,* II, Munich, 1978.
Kaiser, G., *Benjamin, Adorno,* Francfort, 1974.
Kalberg, St., «The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature», *Sociology,* 13, 1979, 127 ss.
——, «Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History», *AJS,* 85, 1980, 1145 ss.
Kambartel, F. (ed.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie,* Francfort, 1975.
Kanngiesser, S., «Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse», en Apel (1976), 273 ss.
Kaufer, D. S., «The Competence/Performance Distinction in Linguistic Theory», *Philos. Soc. Scienc.,* 9, 1979, 257 ss.
Kaulbach, F., *Ethik und Metaethik,* Darmstadt, 1974.
Keagan, R. G., «The Evolving Self», *The Counseling Psychologist,* 8, 1979, 5 ss.
Kekes, J., «Rationality and the Social Sciences», *Phil. Soc. Sci.,* 9, 1979, 105 ss.

KELLER, M., *Kognitive Entwicklung und soziale Kompetenz*, Stuttgart, 1976.
KELLNER, D., «TV, Ideology and Emancipatory Popular Culture», *Socialist Review*, 45, 1979, 13 ss.
——, «Network Television and American Society. Introduction to a Critical Theory of Television», *Theory and Society*, 10, 1981, 31 ss.
——, «Kritische Theorie, Kulturindustrie und Theorien der Massenkulturen in den Vereinigten Staaten», en BONSS, HONNETH, I, Francfort, 1982.
KENNY, A., *Will, Freedom and Power*, Oxford, 1975.
KERNBERG, O., *Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus*, Francfort, 1978.
KESSELRING, Th., *Piagets genetische Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Francfort, 1981.
KETY, S. S., «From Rationalization to Reason», *Am. J. of Psychiatr.*, 131, 1974, 957 ss.
KIPPENBERG, H. G., «Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens», en KIPPENBERG, H. G.; LUCHESI, B. (eds.), *Magie*, Francfort, 1978.
KITCHENER, R. F., «Genetic Epistemology, Normative Epistemology and Psychologism», *Synthese*, 45, 1980, 257 ss.
KLEIN, W., «Argumentation und Argument», *Z. f. Litwiss. u. Ling.*, Heidelberg, 38-39, 1980, 9 ss.
KNAUER, J. T., «Motive and Goal in H. Arendt's Concep of Political Action», *Am. Pol. Sc. Rev.*, 74, 1980, 721 ss.
KÖNIG, R., «E. Durkheim», en KÄSLER, 1976, 312 ss.
——, *E. Durkheim zur Diskussion*, Munich, 1978.
KOHLBERG, L., *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Francfort, 1974.
KOHUT, H., *Die Heilung des Selbst*, Francfort, 1969.
——, *Narzissmus, eine Theorie der Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstrukturen*, Francfort, 1973.
——, *Introspektion, Empathie und Psychoanalyse*, Francfort, 1976.
KONDYLIS, P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, 1981.
KOSELLECK, R.; STEMPEL, W. D. (eds.), *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, Munich, 1973.
KOYRÉ, A., *From the Closed World to the Infinite Universe*, Nueva York, 1958. [Versión castellana: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, 1979.]
KRAHL, J., «Zum Verhältnis von "Kapital", und Hegelscher Wesenslogik», en NEGT (1970).
KRAMER, F.; SIGRIST, Chr. (eds.), *Gesellschaften ohne Staat*, 2 tomos, Francfort, 1978.

KRAPPMANN, L., *Soziologische Dimensionen der Identität*, Stuttgart, 1971.
KRECKEL, M., *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse*, Londres, 1981.
KREGEL, J. A., «From Post-Keynes to Pre-Keynes», *Social Research*, 46, 1979, 212 ss.
KRELLE, W., *Präferenz- und Entscheidungstheorie*, Tubinga, 1968.
KREPPNER, K., *Zur Problematik der Messung in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 1975.
KRIEDTE, P.; MEDICK, H.; SCHUMBOHM, J., *Industrialisierung vor der Industrialisierung*, Gotinga, 1978.
KROHN, W., «Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft», en ID. (ed.), E. ZILSEL, *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Francfort, 1976, 7 ss.
——, «Die neue Wissenschaft der Renaissance», en BÖHME, V. D. DAELE, KROHN, 1977, 13 ss.
KUHLMANN, W., *Reflexion und kommunikative Erfahrung*, Francfort, 1975.
KUHN, H., «The Phenomenological Concept of Horizon», en FABER, M. (ed.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambridge (Mass.), 1940, 106 ss.
KUHN, Th. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Boston, 1962. [Versión castellana: *La estructura de las evoluciones científicas*, Madrid, 1975.]
——, *The Essential Tension*, Chicago, 1977.
KUMMER, W., *Grundlagen der Texttheorie*, Heidelberg, 1975.
KURDEK, L. A., «Perspective Taking as the Cognitive Basis of Children's Moral Development», *Merrill-Palmer Quarterly*, 24, 1978, 3 ss.

LAASER, A., Die «Verrechtlichung des Schulwesens», en *Projektgr. Bildungsbericht*, 1980.
LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970.
LANDGREBE, L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Heidelberg, 1949.
——, *Philosophie der Gegenwart*, Bonn, 1952.
LANDSHUT, S., *Kritik der Soziologie*, Neuwied, 1969.
LANGE, E. M., «Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx», *Neue Phil. Hefte*, 13, 1978, 1 ss.
LASH, Chr., *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminuishing Expectations*, Nueva York, 1978.
LAZARSFELD, P.; BERELSON, B.; GAUDET, H., *The People's Choice*, Nueva York, 1948.
LAZARSFELD, P.; KATZ, E., *Personal Influence*, Nueva York, 1955.

LEACH, W., *Political Systems of Highland Burma*, Londres, 1964.
LEDERER, R., *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse*, Francfort, 1979.
LEIST, A., «Was heisst Universalpragmatik?», *Germanistische Linguistik*, 5-6, 1977, 79 ss.
——, Über einige Irrtümer der intentionalen Semantik», *Linguistic Agency*, Universidad de Tréveris, serie A, fasc. 51, 1978.
LENK, H. (ed.), *Handlungstheorien*, IV, Munich, 1977.
——, *Handlungstheorien*, I, Munich, 1980.
——, *Handlungstheorien*, III, Munich, 1981.
LEPENIES, W.; RITTER, H. H. (eds.), *Orte des wilden Denkens*, Francfort, 1970.
LEPSIUS, R. (ed.), *Zwischenbilanz der Soziologie*, Stuttgart, 1976.
LERNER, R. M., «Adolescent Development: Scientific Study in the 1980's», *Youth and Society*, 12, 1981, 251 ss.
LÉVI-STRAUSS, Cl., *El pensamiento salvaje*, México, 1964.
——, *Antropología estructural*, Buenos Aires, 1968.
LEVY-BRUHL, L., *La mentalité primitive*, París, 1922. [Hay versión castellana.]
LEWIN, K., *Field Theory in the Social Sciences*, Nueva York, 1951.
LEWIS, D., *Conventions*, Cambridge (Mass.), 1969.
LIDZ, Ch. W.; LIDZ, V. M., «Piaget's Psychology of Intelligence and the Theory of Action», en LOUBSER (1976), I, 195 ss.
LIDZ, V. M., «Introduction to General Action Analysis», en LOUBSER (1976), I, 124 ss.
LIPPITZ, W., «Der phänomenologische Begriff der Lebenswelt, *Z. f. phil. Forschg.*, 32, 1978, 416 ss.
LLOYD, B. B., *Perception and Cognition*, Harmondsworth, 1972.
LOCKE, D., «Who I am», *Philos. Quart.* 29, 1979, 302 ss.
LOEVINGER, J., *Ego Development*, San Francisco, 1976.
LÖWENTHAL, L., *Ges. Schriften*, I, Francfort, 1980.
——, *Ges. Schriften*, II, Francfort, 1981.
LÖWENTHAL, R., *Gesellschaftswandel und Kulturkrise*, Francfort, 1979.
LÖWITH, K., «M. Weber und K. Marx», en LÖWITH, *Ges. Abhandlungen*, Stuttgart, 1960.
LOHMANN, G., «Gesellschaftskritik und normativer Masstab», en HONNETH, JAEGGI (1980), 270 ss.
LORENZEN, J., *Normative Logic and Ethics*, Mannheim, 1969.
——, «Szientismus vs. Dialektik», en BUBNER, CRAMER, WIEHL (1970), I, 57 ss.
LORENZEN, P.; SCHWEMNER, O., *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim, 1973.
LORENZER, A., *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Francfort, 1979.

——, *Sprachspiel und Interaktionsformen*, Francfort, 1977.
LOTTES, G., *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum*, Munich, 1979.
LOUBSER, J. J.; BAUM, R. C.; EFFRAT, A.; LIDZ, V. M., *Explorations in General Theory in Social Science*, I, II, Nueva York, 1976.
LOUBSER, J. J., «General Introduction», en LOUBSER (1976), I. 1 ss.
LUCE, R. D.; RAIFFA, H., *Games and Decisions*, Nueva York, 1957.
LUCKMANN, Th., «On the Boundaries of the Social World», en NATANSON (1970).
——, «Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur», en GADAMER, VOGLER (1972).
LÜBBE, H., *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Friburgo, 1975.
——, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, Basilea, 1977.
LUHMANN, N., «Zwek-Herrschaft-System», *Der Staat*, 1964, 129 ss.
——, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tubinga, 1968.
——, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied, 1969.
——, «Normen in soziologischer Perspektive», *Soz. Welt*, 20, 1969, 28 ss.
——, *Soziologische Aufklärung*, I, Opladen, 1970.
——, «Systemtheoretische Argumentationen», *1971 a*, en HABERMAS, LUHMANN (1971), 291 ss.
——, *Politische Planung*, Opladen, *1971 b*.
——, «Zur Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien», *ZfS*, 1974, 236 ss.
——, *Soziologische Aufklärung*, II, Opladen, *1975 a*.
——, «Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme», *1975 b*, en ID. (1975 a).
——, «Interaktion, Organisation, Gesellschaft», *1975 c*, en ID. (1975 a).
——, «Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems», *1975 d*, en ID. (1975 a).
——, *Macht*, Stuttgart, *1975 e*.
——, «Interpenetration», *ZfS*, *1977 a*, 62 ss.
——, Introducción a la versión alemana de DURKHEIM *(1978 b)*, Francfort, 1977.
——, *Handlungstheorie und Systemtheorie*, MS, Bielefeld, *1977 c*.
——, «Talcott Parsons: Die Zukunft eines Theorieprogramms», *ZfS*, 9, 1980, 8 ss.
LUKÁCS, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, en WERKE, II, Neuwied, 1968.
LUKES, St., «Some Problems about Rationality», en WILSON (1970), 194.
——, *Emile Durkheim*, Londres, 1973.

McCall, G. J.; Simons, J. L., *Identity and Interactions*, Nueva York, 1966.
McCarthy, Th. A., «The Problem of Rationality in Social Anthropology», *Stony Brook Studies in Pholosophy*, 1974, 1 ss.
——, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, *1978 a.*
——, *Einwände, 1978 b*, en Oelmüller (1978), 134 ss.
——, «Rationality and Relativism» (1981), en Held, Thompson (1982).
McCloskey, O., «On Durkheim, Anomie, and the Modern Crisis», *AJS*, 81, 1976, 1481 ss.
McHugh, P., «On the Failure of Positivism», en Douglas (1971), 329 ss.
McHugh, P., *et al., On the Beginning of Social Inquiry*, Londres, 1974.
McIntyre, A., *The Unconscious*, Londres, 1958.
——, *Against the Self Images of the Age*, Londres, *1971 a.*
——, «The Idea of Social Science», *1971 b*, en Id. (1971 a), 211 s.
——, «Rationality and the Explanation of Action», *1971 c*, en Id. (1971 a), 244 ss.
McKinney, J. C.; Tiryakan, E. A. (eds.), *Theoretical Sociology*, Nueva York, 1970.
McPhail, C.; Rexroat, C., «Mead vs. Blumer», ASR, 44, 1979, 449 ss.
McPherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Londres, 1962.
Mahler, M., *Symbiose und Individuation*, I y II, Stuttgart, 1972.
Maier, F., *Intelligenz als Handlung*, Stuttgart, 1978.
Maier, H., *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Neuwied, 1966.
Mair, L., *An Introduction into Anthropology*, ed. revisada, Oxford, 1972.
Malinowski, B., «The Circulation and Exchange of Valuables in the Archipelago of Eastern New Guinea», *Man*, 1920, 97 ss.
——, *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, 1922.
——, *Magic, Science and Religion*, Glencoe (Ill.), 1948.
Mannheim, K., «Historismus», *Arch. f. Sozialpol.*, 52 (1924), 1 ss.
——, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929.
Marcus, St., *Engels, Manchester and the Working Class*, Londres, 1974.
Marcuse, H., «Philosophie und Kritische Theorie», en *Zeitschr. f. Sozialforschg.*, 6, 1937, 632 ss.
——, *Eros and Civilization*, Boston, 1955. [Versión castellana: *Eros y civilización*, Barcelona, 1976.]
——, *The One-Dimensional Man*, Boston, 1964. [Versión castellana: *El hombre unidimensional*, Barcelona, 1969.]

——, «Industrialisierung und Kapitalismus», *1965 b*, en Stammer (1965), 161 ss.
——, *Kultur und Gesellschaft*, II, Frankfurt, *1965 c.*
——, *An Essay on Liberation*, Boston, 1969.
——, *Counterrevolution and Revolt*, Boston, 1972.
——, «Über den affirmativen Charakter der Kultur», *Ges. Schriften*, III, Francfort, 1979, 186 ss.
Markowitz, J., *Die soziale Situation*, Francfort, 1980.
Marks, St. R., «Durkheim's Theory of Anomie», *AJS*, 80, 1974, 329 ss.
Martin, R., «Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: The Place of Consent in his Political Philosophy», *West. Polit. Quart.*, sept., 1980, 380 ss.
Martinich, A. P., «Conversational Maxims and some Philosophical Problems», *Philos. Quart.*, 30, 1980, 215 ss.
Marquard, O., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Francfort, 1973.
Marx, K., *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlín, 1953.
——, *Das Kapital*, I, Berlín, 1960.
Matthes, J. (ed.), *Sozialer Wandel in Westeuropa*, Francfort/Nueva York, 1979.
Mattik, P., «Die Marxsche Arbeitswerttheorie», en Eberle, F. (ed.), *Aspekte der Marxschen Theorie*, I, Francfort, 1973.
Maus, I., «Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtsstaates», en Tohidipur (1978), 13 ss.
Mauss, «Essai sur le don», en *Sociologie et Anthropologie*, París, 1968[4].
Mayntz, R. (ed.), *Bürokratische Organisation*, Colonia, 1968.
Mayrl, W. W., «Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness», *Theory and Society*, 5, 1978, 19 ss.
Mead, G. H., *The Philosophy of the Act*, ed. Ch. W. Morris, Chicago, 1938.
——, *Selected Writings*, ed. A. J. Reck, Indianápolis, 1964.
——, *Mind, Self and Society*, ed. Ch. W. Morris, Chicago, 1934.
——, *Philosophie der Sozialität*, ed. H. Kellner, Francfort, *1969 c.*
——, *On Social Psychology*, ed. A. Strauss, Chicago, 1956.
Meggle, G. (ed.), *Analytische Handlungstheorie. Handlungsbeschreibungen*, Francfort, 1977.
——, *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Francfort, 1979.
Meggle, G., *Grundbegriffe der Kommunikation*, Berlín, 1981.
Menne, K.; Looser, M.; Osterland, A.; Brede, K.; Moersch, E., *Sprache, Handlung und Unbewusstes*, Francfort, 1976.
Menzies, K., *T. Parsons and the Social Image of Man*, Londres, 1976.

MERELMAN, R. M., «Moral Development and Potential Radicalism in Adolescence», *Youth and Society*, 9, 1977, 29 ss.
MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la dialectique*, París, 1955. [Versión castellana: *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, 1968.]
MEYER, M., *Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtungen*, Stuttgart, 1976.
MILLER, D.; MEAD, G. H., *Self, Language and the World*, Chicago, 1980.
MILLER, D. R.; SWANSON, G. E., *Inner Conflict and Defence*, Nueva York, 1966.
MILLER, M., *Zur Logik der frühkindlichen Sprachentwiklung*, Stuttgart, 1976.
——, «Zur Ontogenese moralischer Argumentationen», *Z. f. Litwiss. u. Ling.*, 38-39, 1980, 58 ss.
——, «Moralität und Argumentation», en KELLER, M.; ROEDERS, P.; SILBEREISEN, R. K. (eds.), *Newsletter Soziale Kognition*, 3, TU Berlín, 1980.
MILLS, C. W., *The Sociological Imagination*, Londres, 1959.
——, *Power, Politics and People*, Nueva York, 1963.
MISCHEL, Th., *Psychologische Erklärungen*, Francfort, 1981.
MÖRCHEN, H., *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980.
MOMMSEN, W., *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Tubinga, 1959.
——, *Max Weber, Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Francfort, 1974.
MOORE, G. E., «Proof of an External World», *Proceedings of the British Academy*, Londres, 1939.
MORIN, E., *Le Paradigme perdu: la nature humaine*, París, 1973. [Versión castellana: *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, Barcelona, 1978.]
MORRIS, Ch. W., *Foundations of the Theory of Sings, Foundations of the Unity of Sciences*, I, Chicago, 1938.
——, *Signs, Language and Behavior*, Englewood Cliffs, 1946.
——, *Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie*, Francfort, 1977.
MÜNCH, R., «Max Webers Anatomie des okzidentalen Rationalismus», *Soziale Welt*, 29, 1978, 217 ss.
——, «T. Parsons und die Theorie des Handelns I und II», *Soziale Welt*, 30, 1979, 385 ss., y 31, 1980, 3 ss. (=*1980 a*).
——, «Über Parsons zu Weber, von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration», *ZfS*, 10, *1980 b*, 18 ss.
MULLIGAN, G.; LEDERMANN, B., «Social Facts and Rules of Practice», *AJS*, 83, 1977, 539 ss.

MURPHY, L. B., «The Problem of Defence and the Concept of Coping», en ANTHONY, F. J.; KOUPERNIK, C. (eds.), *The Child in his Family*, Nueva York, 1970.
MUSSEN, P. H. (ed.), *Carmichael's Manual of Child Psychology*, I, Nueva York, 1970[3].

NARR, W. D.; OFFE, C. (eds.), *Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität*, Colonia, 1975.
NATANSON, M., *The Social Dynamics of G. H. Mead*, Washington, 1956.
NATANSON, M. (ed.), *Phenomenology and Social Reality*, La Haya, 1970.
NEEDHAM, J., *Wissenschaftlicher Universalismus*, Francfort, 1977.
NEGT, O. (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Francfort, 1970.
NEGT, O.; KLUGE, A., *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Francfort, 1970.
——, *Geschichte und Eigensinn*, Munich, 1981.
NELSON, B., «Über den Wucher», en KÖNIG, R.; WINCKELMANN, J. (eds.), «Max Weber», número especial, *KZSS*, 1963, 407 ss.
——, *Der Ursprung der Moderne*, Francfort, 1977.
NEUENDORFF, H., *Der Begriff des Interesses*, Francfort, 1973.
——, Artículo «Soziologie», *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart, 1975[2], 2424 ss.
NEUMANN, F., *Die Herrschaft des Gesetzes*, Francfort, 1980.
NEWCOMB, Th. M., *Social Psychology*, Nueva York, 1950.
NIELSEN, K., «Rationality and Relativism», *Phil. Soc. Sci.*, 4, 1974, 313 ss.
NISBET, R. A., *The Sociology of Emile Durkheim*, Nueva York, 1964.
NORMAN, R., *Reasons for Actions*, Nueva York, 1971.
NORRICK, N. R., «Expressive Illocutionary Acts», *J. of Pragmatics*, 2, 1978, 277 ss.

OELMÜLLER, W. (ed.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, *1978 b*.
——, *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, *1978 b*.
OEVERMANN, U., «Programmatische Überlegungen zu einer Theorie der Bildungsprozesse und einer Strategie der Sozialisationsforschung», en HURRELMANN (1976), 34 ss.
OEVERMANN, U., *et al.*, «Die Methodologie einer objektiven Hermeneutik und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften», en SOEFFNER (1979), 352 ss.

OFFE, C., *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Francfort, 1972.
——, «Unregierbarkeit», en HABERMAS (1979 a).
——, «Konkurrenzpartei und kollektive politische Identität», en ROTH (1980).

PARSONS, T., *The Structure of Social Action*, Nueva York, *1949² a*. [Versión castellana, *La estructura de la acción social*, Madrid, 1968.]
——, *Essays in Sociological Theory*, ed. revisada, Nueva York, *1949 b*.
——, «The Professions and the Social Structure», *1949 c*, en ID. (*1949 b*).
——, «The Motivation of Economic Activities, *1949 d*, en ID. (*1949 b*).
——, *The Social System*, Nueva York, *1951 a*. [Versión castellana: *El sistema social*, Madrid, 1984³.]
——, *Toward a General Theory of Action*, Nueva York, *1951 b*.
PARSONS, T., *et al.*, *Working Papers in the Theory of Action*, Nueva York, 1953. [Versión castellana: *Apuntes sobre la teoría de la acción*, Buenos Aires, 1970.]
PARSONS, T., «Introduction», en Max WEBER, *The Sociology of Religion*, Boston, 1964.
——, *Societies*, Englewood Cliffs, 1966.
——, *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, *1967 a*.
——, «Durkheim's Contribution of the Theory of Integration of Social Systems», *1967 b*, en ID. (1967 a), 3 ss.
——, «Some Reflections of the Place of Force in Social Process», *1967 c*, en ID. (1967 a), 264 ss.
——, «Patern Variables Revisited. A Response to Dubin», *1967 d*, en ID. (1967 a), 192 ss.
——, «On the Concept of Political Power», *1967 e*, en ID. (1967 a), 318 ss.
——, «On the Concept of Influence», *1967 f*, en ID. (1967 a), 361 ss.
——, «On the Concept of Value Commitments», *Soc. Inquiry*, 38, 1968, 135 ss.
——, *Politics and Social Structure*, Nueva York, 1969.
——, «Some Problems of General Theory in Sociology», en MCKINNEY, TIRYAKAN (1970), 27 ss.
——, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, 1971.
——, «Durkheim on Religion Revisited. Another Look at the Elementary Form of the Religious Life», en GLOCK, HAMMOND (1973), 156 ss.

——, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, Nueva York, *1977 a*.
——, «On Building Social Systems: A Personal History», *1977 b*, en ID. (1977 a), 22 ss.
——, «Social Systems», *1977 c*, en ID. (1977 a).
——, «Review of Harold J. Bershady», *1977 d*, en ID. (1977 a).
——, «Social Interaction», *1977 e*, en ID. (1977 a).
——, *Action Theory and the Human Condition*, Nueva York, *1978 a*.
——, «A Paradigm of the Human Condition», *1978 b*, en ID. (1978 a), 352 ss.
——, «Religion in Postindustrial America», *1978 c*, en ID. (1978 a).
——, «Belief, Unbelief, and Disbelief», *1978 d*, en ID. (1978 a).
——, «Comment on R. St. Warner's Redefinition of Action Theory», *1978 e*, *AJS*, 1978, 1351 ss.
PARSONS, T.; SMELSER, N. J., *Economy and Society*, Londres/Nueva York, 1956.
PARSONS, T.; SHILS, E.; NAEGELE, K. D.; PITTS, J. R. (eds.), *Theories of Society*, Nueva York, 1961.
PARSONS, T.; PLATT, M., *The American University*, Cambridge (Mass.), 1973.
PATTERSON, J. W., «Moral Development and Political Thinking: The Case of Freedom of Speech», *The Western Pol. Quart.*, marzo 1979, 7 ss.
PATZIG, G., *Tatsachen, Normen, Sätze*, Stuttgart, 1980.
PERELMAN, Ch.; OLBRECHTS-TYTECA, L., *La nouvelle rhétorique*, Bruselas, 1970².
PEUKERT, U., *Interaktive Kompetenz und Identität*. Düsseldorf, 1979.
PHILIPPS, D. L.; MOUNCE, H. O., *Moral Practices*, Londres, 1970.
PHILIPPS, D. L., «Paradigms and Incommensurability», *Theory and Society*, 2, 1975, 37 ss.
PIAGET, J., *La causalité physique chez l'enfant*, París, 1927.
——, «Piaget's Theory», en MUSSEN (1970³), 703 ss.
——, *Introduction a l'épistémologie génétique*, III, París, 1950.
——, *L'épistémologie génétique*, París, 1970.
PITSCHAS, R., «Soziale Sicherung durch fortschreitende Verrechtlichung», en VOIGT (1980), 155 ss.
PITKIN, H., *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972.
POLANYI, M., *Personal Knowledge*, Londres, 1958.
——, *The Tacit Dimension*, Nueva York, 1966.
POLE, D., *Conditions of Rational Inquiry*, Londres, 1961.
——, «The Concept of Reason», en DEARDEN, HIRST, PETERS (1972), 1 ss.
POLLNER, M., «Mundane Reasoning», *Phil. Soc. Sci.*, 4, 1974, 40 ss.

POPE, W.; COHEN, J.; HAZELRIGG, E., «On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis», *ASR*, 40, 1975, 417 ss.
POPE, W.; COHEN, J., «On R. St. Warner's Redefinition of Action Theory», *AJS*, 83, 1978, 1359 ss.
POPITZ, H., *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*, Tubinga, 1967.
POPPER, K. R., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, II, Berna, 1958.
——, *Objektive Erkenntnis*, Heidelberg, 1973.
——, «Reply to my Critics», en SCHILP, P. A. (ed.), *The Philosophy of K. Popper*, La Salle (1974), 1050 ss.
POPPER, K. R.; ECCLES, J. C., *The Self and Its Brain*, Berlín, 1977.
POTHAST, U., *Über einige Fragen der Selbsbeziehung*, Francfort, 1971.
PREWO, R., *Max Webers Wissenschaftsprogramm*, Francfort, 1979,
PROJEKTGRUPPE BILDUNGSBERICHT (eds.), *Bildung in der BRD*, Heidelberg, 1980.

RASCHKE, J., «Politik und Wertwandel in den westlichen Demokratien», suplemento de *Das Parlament*, septiembre 1980, 23 ss.
RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), 1971.
——, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *J. Philos.*, 77, 1980, 515 ss.
RECK, A., «The Philosophy of G. H. Head», *Tulane Studies in Philosophy*, 12 (1963).
REICHELT, H., *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Francfort, 1970.
REIDEGELD, E., «Vollzugsdefizite sozialer Leistungen», en VOIGT (1980), 275 ss.
REISS, D., «The Family and Schizophrenia», *Am. J. of Psychiatr.*, 133, 1976.
REST, J. R., «Development in Moral Judgement Research», *Devel. Psych.*, 16, 1980, 251 ss.
REUTER, L. R., «Bildung zwischen Politik und Recht», en VOIGT (1980).
RHEES, R., *Without Answers*, Londres, 1969.
RICHTER, I., *Bildungsverfassungsrecht*, Stuttgart, 1973.
——, *Grundgesetz und Schulreform*, Weinheim, 1974.
RICOEUR, P., *De l'interprétation*, París, 1965.
RIESMAN, D., *Die einsame Masse*, Darmstadt, 1956.
RISKIN, J. M., «An Evaluative Review of Family Interaction Research», *Fam. Process*, II, 1972, 365 ss.

ROBERTS, P. C., «The Breakdown of the Keynesian Model», *Public Interest*, 1978, 20 ss.
ROCHE, M., «Die philosophische Schule der Begriffsanalyse», en WIGGERSHAUS (1975), 187.
ROHRMOSER, G., *Das Elend der Kritischen Theorie*, Friburgo, 1970.
——, *Herrschaft und Versöhnung*, Friburgo, 1972.
ROMMETVEIT, R., *On Message-Structure*, Nueva York, 1974.
ROOTES, Chr. A., «Politics of Moral Protest and Legitimation Problems of the Modern Capitalist State», *Theory and Society*, 9, 1980, 473 ss.
RORTY, R. (ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago, 1964.
——, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Nueva York, 1979.
ROSE, A. M. (ed.), *Human Behavior and Social Processes*, Boston, 1962.
ROSE, G., *The Melancholy of Science, An Introduction to the Thought of Th. W. Adorno*, Londres, 1978.
ROSENBERG, B.; WHITE, D. (eds.), *Mass Culture*, Glencoe (Ill.), 1957.
ROTH, G., «Max Weber, A Bibliographical Essay», *ZfS*, 1977, 91 ss.
ROTH, R. (ed.), *Parlamentarisches Ritual und politische Alternative*, Francfort, 1980.
ROTHACKER, E., *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn, 1948.
——, «Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus», *Abhandlg. der Meinzer Akademie d. Wissensch. u. Lit.*, Wiesbaden, 1954.
RÜSEN, J., *Für eine erneuerte Historik*, Stuttgart, 1976.
RYAN, A., «Normal Science or Political Ideology?», en LASLETT, P.; RUNCIMAN, W. G.; SKINNER, O. (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, IV, Cambridge, 1972.
RYLE, G., *The Concept of Mind*, Londres, 1949.

SARBIN, Th. R., «Role-Theory», en LINDSEY, G. (ed.), *Handbook of Social Psychology*, Cambridge, 1954, 223 ss.
SAVIGNY, E. v., *Die Philosophie der normalen Sprache*, Francfort, 1974.
SCHADEWALD, W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Francfort, 1978.
SCHAPP, W., *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, 1976.
SCHEIT, H., *Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit*, MS Munich, 1981.
SCHELER, M., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Berna, 1960.
SCHELLING, W. A., *Sprache, Bedeutung, Wunsch*, Berlín, 1978.

SCHENKEN, J. (ed.), *Studies in the Organization of Conversational Interaction*, Nueva York, 1978.
SCHEUNER, U., *Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie*, Opladen, 1973.
SCHIFFER, St. R., *Meaning*, Oxford, 1972.
SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistische Pragmatik*, Stuttgart, *1975 a*.
SCHLIEBEN-LANGE, B. (ed.), *Sprachtheorie*, Heidelberg, *1975 b*.
SCHLUCHTER, W., *Wertfreiheit und Verantwortungsethik, zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*, Tubinga, 1971.
——, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tubinga, 1979.
——, *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Francfort, *1980 a*.
——, «Die Paradoxie der Rationalisierung», *1980 b*, en ID. (1980 a), 19 ss.
SCHLUCHTER, W. (ed.), *Verhalten, Handeln und System*, Francfort, *1980 c*.
——, *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Francfort, 1981.
SCHMIDT, A. (ed.), *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*, Francfort, 1969.
SCHMIDT, A., *Zur Idee der Kritischen Theorie*, Munich, 1974.
——, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, Munich, 1976.
SCHMUCKER, J. F., *Adorno - Logik des Zerfalls*, Stuttgart, 1977.
SCHNÄDELBACH, H., *Reflexion und Diskurs*, Francfort, 1977.
SCHÖNRICH, G., *Kategorien und transzendentale Argumentation*, Francfort, 1981.
SCHÜTZ, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, 1932.
——, «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl», *Phil. Rundschau*, 5, 1957, 81 ss.
——, *Collected Papers*, I, La Haya, 1967.
——, *Das Problem der Relevanz*, Francfort, *1971 b*.
——, *Theorie der Lebensformen*, Francfort, 1981.
SCHÜTZ, A.; LUCKMANN, Th., *Strukturen der Lebenswelt*, Francfort, 1979.
SCHÜTZE, F., *Sprache*, 2 tomos, Munich, 1975.
SCHÜTZE, F.; MEINFELD, W.; SPRINGER, W.; WEYMANN, A., «Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch kontrollierten Fremdverstehens», en ARBEITSGRUPPE BIELEF, *Soziologen*, 2 (1973), 433 ss.
SCHWAB, M., *Redehandeln*, Königstein, 1980.
SCHWEMMER, O., *Philosophie der Praxis*, Francfort, 1971.
SEARLE, J. R., *Speech Acts*, Londres, 1969.
——, *Expression and Meaning*, Cambridge, *1979 a*.
——, «Literal Meaning», *1979 b*, en ID. (1979 a), 117 ss.
——, «A Taxonomy of Illocutionary Acts», *1799 c*, en ID. *(1979 a)*, 1 ss.
——, «Intentionalität und der Gebrauch der Sprache», *1979 d*, en GREWENDORF (1979), 149 ss.
SEARS, D. O.; LAU, R. R.; TYLER, T. R.; ALLEN, H. M., «Self-Interest vs. Symbolic Politics», *Am. Pol. Sc. Rev.*, 74, 1980, 670 ss.
SEIDMAN, St.; GRUBER, M., «Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber», *Brit. Jo. Soc.*, 28, 1977, 498 ss.
SEILER, B., *Die Reversibilität in der Entwicklung des Denkens*, Stuttgart, 1972.
SELMAN, R. L., *The Growth of Interpersonal Understanding*, Nueva York, 1980.
SELMAN, R. L.; BYRNE, D. F., «Stufen der Rollenübernahme», en DÖBERT, HABERMAS, NUNNER-WINKLER (1977), 109 ss.
SELMAN, R. L.; JACQUETTE, D., «Stability and Oszillation», en KEASY, C. B. (ed.), *Nebraska Symposion on Motivation*, Lincoln, 1977, 261 ss.
SEYFARTH, C.; SCHMIDT, G., *Max Weber Bibliographie*, Stuttgart, 1977.
SEYFARTH, C.; SPRONDEL, W. M. (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Francfort, 1973.
SHUBIK, M., *Spieltheorie und Sozialwissenschaften*, Francfort/Heidelberg, 1965.
SHWAYDER, D. S., *The Stratification of Behavior*, Londres, 1965.
SIGEL, I. E. (ed.), *Piagetian Theory and Research*, Hillsdale, 1981.
SIGRIST, Chr., «Gesellschaften ohne Staat und die Entdeckungen der Sozialanthropologie», en KRAMER, SIGRIST (1978), 1, 39 ss.
——, *Regulierte Anarchie*, Francfort, 1979.
SILBEREISEN, R. (ed.), *Soziale Kognition*, T. U. Berlín, 1977.
SIMITIS, S., *et al.*, *Kindeswohl*, Francfort, 1979.
SIMITIS, S.; ZENZ, G. (eds.), *Familie und Familienrecht*, 2 tomos, Francfort, 1975.
SIMON, H., *Models of Man*, Nueva York, 1957.
SINGLEWOOD, A., *The Myth of Mass Culture*, Londres, 1977.
SKJERVHEIM, H., *Objectivism and the Study of Man*, Oslo, 1959, reimpreso en *Inquiry*, 17, 1974, 213 ss., 265 ss.
SKLAIR, L., *The Sociology of Progress*, Londres, 1970.
SMYTHE, D., «Communications: Blind Spot of Western Marxism», *Canad. J. Pol. Soc. Theory*, I, 1977.
SNELL, B., *Die Entwicklung des Geistes*, Heidelberg, 1946.
SOEFFNER, H. G. (ed.), *Interpretative Verfahren in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 1979.
SOHN-RETHEL, S., *Geistige und körperliche Arbeit*, Francfort, 1970.

SPAEMANN, R., *Zur Kritik der politischen Utopie,* Stuttgart, 1977.
SPRONDEL, W. M.; GRATHOFF, R. (eds.), *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften,* Stuttgart, 1979.
SPRONDEL, W. M.; SEYFARTH, C. (eds.), *Max Weber und die Rationalisierung des sozialen Handelns,* Stuttgart, 1981.
STAHL, F. J., *Die Philosophie des Rechts,* I, Darmstadt, 1963.
STAMMER, O. (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute,* Tubinga, 1965.
STEGMÜLLER, W., *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie,* I, Berlín/Heidelberg/Nueva York, 1969.
STEINER, F., «Notiz zur vergleichenden Ökonomie», en KRAHER, SIGRIST (1978), I, 85 ss.
STEINERT, H., «Das Handlungsmodell des symbolischen Interaktionismus», en LENK (1977), 79 ss.
STEINFELS, P., *The Neoconservatives,* Nueva York, 1979.
STENIUS, E., «Mood and Language-Game», *Synthese,* 17, 1967, 254 ss.
STEWART, J., «Recent Advances in Discourse Analysis», *Quart. J. of Speech,* 66, 1980, 450 ss.
STRASSER, H., *The Normative Structure of Sociology,* Londres, 1976.
STRAUSS, L., *Naturrecht und Geschichte,* Stuttgart, 1956.
STRAWSON, P., «Intention and Convention in Speech Acts», *Philos. Rev.,* 1964, 439 ss.
——, *Freedom and Resentment,* Londres, 1974.
SULLIVAN, H. S., *The Interpersonal Theory of Psychiatry,* Nueva York, 1953.
SULLIVAN, W. M., «Communication and the Recovery of Meaning: An Interpretation of Habermas», *Intern. Philos. Quart.,* 18, 1978, 69 ss.
SWIDLER, A., «The Concept of Rationality in the Work of Max Weber», *Soc. Inquiry,* 43, 1973, 35 ss.

TAMBIAH, S. J., «Form and Meaning of Magical Acts», en HORTON, FINNEGAN (1973), 199 ss.
TAYLOR, Ch., *Hegel,* Cambridge, *1975 a.*
——, «Erklärung des Handelns», en *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen,* Francfort, *1975 b.*
——, *Language and Human Nature,* Ottawa, Carleton University, 1978.
TAYLOR, P. W., *Normative Discourse,* Englewood Cliffs, 1961.
TENBRUCK, F. H., «Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie», *KZSS,* 13, 1961, 1 ss.
——, «Das Werk Max Weber», *KZSS,* 27, 1975, 673 ss.
THEUNISSEN, M., *Der Andere,* Berlín, 1965.

——, «Die Verwirklichung der Vernunft», *Philos. Rundschau,* fascículo 6, Tubinga, 1970.
——, *Sein und Schein,* Berlín, 1978.
THOMPSON, E. P., *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie,* Francfort, 1980.
THOMPSON, J., «Universal Pragmatics», en HELD/THOMPSON, 1982.
TILLY, Ch., «Reflections on the History of European State-Making», en TILLY, Ch. (ed.), *The Formation of National States in Western Europe,* Princeton, 1975, 3 ss.
TOHIDIPUR, M. (ed.), *Der bürgerliche Rechtsstaat,* I, Francfort, 1978,
TOULMIN, St., *The Uses of Argument,* Cambridge, 1958.
——, *Human Unterstanding,* Princeton, 1972.
TOULMIN, St.; RIEKE, R.; JANIK, A., *An Introduction to Reasoning,* Nueva York, 1979.
TROELTSCH, E., *Der Historismus und seine Probleme,* Tubinga, 1922.
TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlín, 1970.
——, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie,* Francfort, 1976.
——, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung,* Francfort, 1979.
TURIEL, E., «The Development of Social Concepts», en DEPALMA, D.; FOLEY, J. (eds.), *Moral Development,* Hillsdale (N. J.), 1975.
——, «Social Regulations and Domains of Social Concepts», en DAMON, I (1978).

ULMER, K., *Philosophie der modernen Lebenswelt.* Tubinga, 1972.

VALIN, R. D. VAN, «Meaning and Interpretation», *J. of Pragm.,* 4 (1980), 213 ss.
VÖLZING, V. L., *Begründen, Erklären, Argumentieren,* Heidelberg, 1979.
VOGEL, U., «Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber», *KZSS,* 25, 1973, 532 ss.
VOIGT, R. (ed.), *Verrechtlichung,* Francfort, 1980.
VOIGT, R., «Verrechtlichung in Staat und Gesellschaft», en VOIGT (1980).
VAN DE VOORT, W., *Die Bedeutung der sozialen Interaktion für die Entwicklung der kognitiven Strukturen,* tesis doctoral, Francfort, 1977.

WATSON-FRANKE, M. B.; WATSON, L. C., «Understanding in Anthropology», *Current Anthrop.,* 16, 1975, 247 ss.
WATZLAWICK, P.; BEAVIN, J. H.; JACKSON, D. D., *Pragmatics of Human Communication,* Nueva York, 1967.

WEAKLAND, J. H., «The Double-Bind Theory», *Fam. Process*, 13, 1974, 269 ss.
WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tubinga, 1924.
——, *Gesammelte Politische Schriften*, ed. por J. Winckelmann, Tubinga, 1958².
——, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tubinga, 1978⁷. [Versión castellana: *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, Madrid, 1987².]
——, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. por J. Winckelmann, Colonia, 1964.
——, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, II, Tubinga, *1966⁴ a*. [Versión castellana, *Ensayos sobre sociología de la religión*, II, Madrid, 1987.]
——, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III, Tubinga, *1966⁴ b*. [Versión castellana, *Ensayos sobre sociología de la religión*, III, Madrid, 1987.]
——, *Methodologische Schriften*, ed. e introd. por J. Winckelmann, Francfort, *1968 a*.
——, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. por J. Winckelman, Tubinga, *1968³ b*. [Versión castellana de «Wissenschaft als Beruf»: *El político y el científico*, Madrid, 1980⁶.]
——, *Die Protestantische Ethik*, ed. por J. Winckelmann, II, Heidelberg, 1972².
——, *Die Protestantische Ethik*, ed. por J. Winckelmann, I, Heidelberg, 1973³.
WEHLER, H. U., *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Gotinga, 1975.
WEISGERBER, L., *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*. Düsseldorf, 1957.
WEISS, J., *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, Munich, 1975.
WELLMER, A., «Die sprachanalytische Wende der Kritischen Theorie», *1977 a*, en JAEGGI, HONNETH (1977).
——, *On Rationality*, MS Constanza, I-IV, *1977 b*.
——, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft*, Constanza, 1979.
WERNER, H.; KAPLAN, B., *Symbolformation*, Nueva York, 1963.
WHORF, B. L., *Language, Thought and Reality*, Cambridge, 1956.
WIENER, N., *Kybernetik, Regelung und Nachrichtenübertragung mit Lebewesen und in der Maschine*, Düsseldorf, 1963.
WIGGERSHAUS, R. (ed.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Francfort, 1975.
WILLKE, H., «Zum Problem der Integration komplexer Sozialsysteme», en *KZSS*, 28, 1978, 228 ss.

WILSON, B. R. (ed.), *Rationality*, Oxford, 1970.
WILSON, Th. P., «Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung», en ARBEITSGRUPPE BIELEFELDER SOZIOLOGEN (1973), 54 ss.
WIMMER, R., *Universalisierung in der Ethik*, Francfort, 1980.
WINCH, P., *The Idea of a Social Science*, Londres, 1958.
——, «Understanding a Primitive Society», en WILSON (1970), 78 ss.
WINCKELMANN, J., *Legitimität und Legalität in M. Webers Herrschaftssoziologie*, Tubinga, 1952.
WINNICOTT, D. W., *The Maturational Process and the Facilitating Environment*, Nueva York, 1965.
WISMAN, J. D., «Legitimation, Ideology-Critique and Economics», *Social Research*, 46, 1979, 291 ss.
WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*, *Schriften*, I, Francfort, 1960.
——, «Philosophische Grammatik», en *Schriften*. IV, Francfort, 1969.
——, «Zettel», en *Schriften*, V, Francfort, *1970 a*.
——, *Über Gewissheit*, Francfort, *1970 b*.
WOLFF, K. H. (ed.), *Essays on Sociology and Philosophy*, Nueva York, *1960 b*.
——, *Emile Durkheim 1858-1917*, Columbus, *1960 b*.
WOLFF, St., «Handlungsformen und Arbeitssituationen in staatlichen Organisationen», en TREUTNER, E.; WOLFF, St.; BONSS, W., *Rechtsstaat und situative Verwaltung*, Francfort, 1978.
WOLIN, Sh. S., «Paradigms and Political Theories», en KING, R., PAREKH, B. C. (eds.), *Politics and Experience*, Cambridge, 1968.
WUNDERLICH, D. (ed.), *Linguistische Pragmatik*, Francfort, *1972 a*.
——, «Zur Konventionalität von Sprechhandlungen», *1792 b*, en ID. (1972 a), 16 ss.
——, *Grundlagen der Linguistik*, Heidelberg, 1974.
——, *Studien zur Sprechakttheorie*, Francfort, *1976 a*.
——, «Skizze zu einer integrierten Theorie der grammatischen und pragmatischen Bedeutung», *1976 b*, en ID. (1966 a), 51 ss.
——, «Wis ist das für ein Sprechakt?», en GREWENDORF (1979), 275 ss.
——, «Aspekte einer Theorie der Sprechhandlungen», en LENK, I (1980), 381 ss.
WRIGHT, G. H. von, *Explanation and Unterstanding*, Londres, 1971.
——, *Erwiderungen*, en APEL *et al.* (1978), 266 ss.
WRIGHTON, D., «The Problem of Understanding», *Phil. Soc. Scienc.*, II (1981), 49 ss.
WYGOTSKI, L. S., *Thought and Language*, Cambridge (Mass.), 1964.

YOUNISS, J., «Socialization and Social Knowledge», en SILBEREISEN (1977), 3 ss.
——, «Dialectical Theory and Piaget on Social Knowledge», *Human Development*, 1978, 234 ss.
——, *Parents and Peers in Social Development*, Chicago, 1980.
——, «A Revised Interpretation of Piaget», en SIGEL (1981).

ZANER, R. M., «Theory of Intersubjectivity», *Soc. Research*, 28, 1961, 71 ss.
ZAPF, W. (ed.), *Theorien des sozialen Wandels*, Colonia, 1969.
ZAPF, W., «Die soziologische Theorie der Modernisierung», *Soz. Welt*, 26, 1975, 212 ss.
ZARET, D., «From Weber to Parsons and Schütz: The Eclipse of History in Modern Social Theory», *AJS*, 85, 1980, 1180 ss.
ZELENY, J., *Die Wissenschaftslogik und das Kapital*, Francfort, 1973.
ZENZ, G., *Kindesmisshandlung und Kindesrechte*, Francfort, 1979.
ZIEHE, Th., *Pubertät und Narzissmus*, Francfort, 1975.
ZIMMERMAN, D. H., «Ethnomethodology», *The Am. Sociol.*, 13, 1978, 6 ss.
ZIMMERMAN, D. H.; POWER, M., «The Everyday World as a Phenomenon», en DOUGLAS (1971), 80 ss.
ZIMMERMAN, J., *Sprachanalytische Ästhetik*, Stuttgart, 1980.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE

V. EL CAMBIO DE PARADIGMA EN MEAD Y DURKHEIM: DE LA ACTIVIDAD TELEOLÓGICA A LA ACCIÓN COMUNICATIVA

VI. INTERLUDIO SEGUNDO: SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA

VII. TALCOTT PARSONS: PROBLEMAS DE CONSTRUCCIÓN DE LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD

VIII. CONSIDERACIONES FINALES: DE PARSONS A MARX A TRAVÉS DE WEBER

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE UNIGRAF, S. A., EN MÓSTOLES (MADRID), EN EL MES DE JULIO DE 1992

TAURUS HUMANIDADES

FILOSOFÍA

Theodor W. Adorno: **DIALÉCTICA NEGATIVA**
Theodor W. Adorno: **LA IDEOLOGÍA COMO LENGUAJE**
Theodor W. Adorno: **MINIMA MORALIA**
Theodor W. Adorno: **TEORÍA ESTÉTICA**
Theodor W. Adorno: **TERMINOLOGÍA FILOSÓFICA, I**
Theodor W. Adorno: **TERMINOLOGÍA FILOSÓFICA, II**
Theodor W. Adorno: **TRES ESTUDIOS SOBRE HEGEL**
Theodor W. Adorno y Max Horkheimer: **SOCIOLÓGICA**
Karl Otto Apel: **LA TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA, I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica**
Karl Otto Apel: **LA TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA, II. El «a priori» de la comunidad de comunicación**
José Luis L. Aranguren: **CRÍTICA Y MEDITACIÓN**
José Luis L. Aranguren: **MORAL Y SOCIEDAD. La moral española en el siglo XIX**
Rafael Argullol: **EL HÉROE Y EL ÚNICO**
Pierre Aubenque: **EL PROBLEMA DEL SER EN ARISTÓTELES**
Georges Bataille: **EL CULPABLE**
Georges Bataille: **LA EXPERIENCIA INTERIOR**
Georges Bataille: **SOBRE NIETZSCHE**
Walter Benjamin: **DIARIO DE MOSCÚ**
Walter Benjamin: **DISCURSOS INTERRUMPIDOS, I**
Walter Benjamin: **HASCHISCH**
Walter Benjamin: **PARA UNA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA Y OTROS ENSAYOS**
Walter Benjamin y Gershom Scholem: **CORRESPONDENCIA 1933-1940**
Maurice Blanchot: **LA RISA DE LOS DIOSES**
Ernest Bloch: **EL ATEÍSMO EN EL CRISTIANISMO**
Ernest Bloch: **ENTREMUNDOS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**
Giordano Bruno: **MUNDO, MAGIA, MEMORIA**
Gustavo Bueno: **ENSAYOS MATERIALISTAS**
Herbert Butterfield: **LOS ORÍGENES DE LA CIENCIA MODERNA**
E. M. Cioran: **EL ACIAGO DEMIURGO**
E. M. Cioran: **BREVIARIO DE PODREDUMBRE**
E. M. Cioran: **DEL INCONVENIENTE DE HABER NACIDO**
E. M. Cioran: **LA TENTACIÓN DE EXISTIR**
Alfredo Deaño: **LAS CONCEPCIONES DE LA LÓGICA**
Alfredo Deaño: **EL RESTO NO ES SILENCIO**
Antonio Escohotado: **REALIDAD Y SUSTANCIA**

Alfredo Fierro: **SOBRE LA RELIGIÓN**
Charles Fourier: **LA ARMONÍA PASIONAL DEL NUEVO MUNDO**
Ignacio Gómez de Liaño: **EL IDIOMA DE LA IMAGINACIÓN**
Víctor Gómez Pin: **CIENCIA DE LA LÓGICA DEL SUEÑO**
Víctor Gómez Pin y Javier Echevarría: **LÍMITES DE LA CONCIENCIA Y DEL MATEMA**
Jürgen Habermas: **CONOCIMIENTO E INTERÉS**
Jürgen Habermas: **EL DISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD**
Jürgen Habermas: **PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO**
Jürgen Habermas: **PERFILES FILOSÓFICOS-POLÍTICOS**
Jürgen Habermas: **LA RECONSTRUCCIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO**
Jürgen Habermas: **TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA, I. Racionalidad de la acción y racionalización social**
Jürgen Habermas: **TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA, II. Crítica de la razón funcionalista**
G. W. F. Hegel: **HISTORIA DE JESÚS**
Allan Janik y Stephen Toulmin: **LA VIENA DE WITTGENSTEIN**
Vladimir Jankélévitch: **LA AVENTURA, EL ABURRIMIENTO, LO SERIO**
Vladimir Jankélévitch: **LA IRONÍA**
Vladimir Jankélévitch: **LO PURO Y LO IMPURO**
Martin Jay: **LA IMAGINACIÓN DIALÉCTICA. Una historia de la Escuela de Frankfurt**
Pierre Klossowski: **TAN FUNESTO DESEO**
Victor Kraft: **EL CÍRCULO DE VIENA**
Karl Kraus: **CONTRA LOS PERIODISTAS Y OTROS CONTRAS**
Emilio Lledó: **LA MEMORIA DEL LOGOS**
G. E. R. Lloyd: **POLARIDAD Y ANALOGÍA**
Felipe Martínez Marzoa: **LA FILOSOFÍA DE «EL CAPITAL»**
Maurice Merleau-Ponty: **LA PROSA DEL MUNDO**
Abraham Moles: **LA CREACIÓN CIENTÍFICA**
G. E. Moore: **DEFENSA DEL SENTIDO COMÚN Y OTROS ENSAYOS**
Miguel Morey: **LECTURAS DE FOUCAULT**
Emmanuel Mounier: **MANIFIESTO AL SERVICIO DEL PERSONALISMO**
Javier Muguerza: **LA RAZÓN SIN ESPERANZA**
Henri-Charles Puech: **EN TORNO AL GNOSIS, I**
Miguel A. Quintanilla: **A FAVOR DE LA RAZÓN**
Eloy Rada: **LA POLÉMICA LEIBNIZ-CLARKE**
Isidoro Reguera: **LA MISERIA DE LA RAZÓN. El primer Wittgenstein**
Paul Ricoeur: **FINITUD Y CULPABILIDAD**
Clément Rosset: **LA ANTINATURALEZA**
Bertrand Russell: **LA AMÉRICA DE BERTRAND RUSSELL**
Bertrand Russell: **ANÁLISIS DE LA MATERIA**
Bertrand Russell: **EL CONOCIMIENTO HUMANO**
Bertrand Russell: **LÓGICA Y CONOCIMIENTO**
Fernando Savater: **APOLOGÍA DEL SOFISTA**
Fernando Savater: **ENSAYO SOBRE CIORAN**
Fernando Savater: **LA FILOSOFÍA TACHADA precedida de NIHILISMO Y ACCIÓN**
Fernando Savater: **INSTRUCCIONES PARA OLVIDAR EL «QUIJOTE»**
Fernando Savater: **LA TAREA DEL HÉROE**
Alfred Schmidt: **FEUERBACH O LA SENSUALIDAD EMANCIPADA**
Emanuele Severino: **ESENCIA DEL NIHILISMO**
Josef Simon: **EL PROBLEMA DEL LENGUAJE EN HEGEL**
Peter Sloterdijk: **CRÍTICA DE LA RAZÓN CÍNICA, I**
Peter Sloterdijk: **CRÍTICA DE LA RAZÓN CÍNICA, II**
Jean Starobinski: **JEAN JACQUES ROUSSEAU: LA TRANSPARENCIA Y EL OBSTÁCULO**
P. F. Strawson: **INDIVIDUOS. Ensayo de metafísica descriptiva**
Eduardo Subirats: **FIGURAS DE LA CONCIENCIA DESDICHADA**
Eduardo Subirats: **LA ILUSTRACIÓN INSUFICIENTE**
Eugenio Trías: **LA DISPERSIÓN**
Antoine Vergote: **PSICOLOGÍA RELIGIOSA**
Ludwig Wittgenstein: **CARTAS A RUSSELL, KEYNES Y MOORE**
Frances A. Yates: **EL ARTE DE LA MEMORIA**

ESTUDIOS DE LAS RELIGIONES

Anónimo: **RELATOS DE UN PEREGRINO RUSO**
J. E. Brow: **LA PIPA SAGRADA. Ritos Sioux**
Titus Burckhardt: **CIENCIA MODERNA Y SABIDURÍA TRADICIONAL**
Titus Burckhardt: **ESOTERISMO ISLÁMICO**
A. K. Coomaraswamy: **LA FILOSOFÍA CRISTIANA Y ORIENTAL DEL ARTE**
Daisaku Ikeda: **BUDISMO, PRIMER MILENIO**
Martin Lings: **¿QUÉ ES EL SUFISMO?**
Martin Lings: **UN SANTO SUFÍ DEL SIGLO XX**
Frithjof Schoun: **EL ESOTERISMO COMO PRINCIPIO Y COMO VÍA**
Frithjof Schoun: **SOBRE LOS MUNDOS ANTIGUOS**
Pierre Teilhard de Chardin: **EL FENÓMENO HUMANO**
Valmiki: **EL MUNDO ESTÁ EN EL ALMA**